Die Ewigkeit der Welt

bei Algazzālī und Ibn Rošd.

(Erstes Kapitel aus: „Die Widersprüche der Philosophie nach Al-Gazzālī und ihr Ausgleich durch Ibn Rošd.)

Inaugural-dissertation

zur

erlangung der philosophischen doktorwürde

der

phil. fac. der K.-W.-Universität Strassburg

vorgelegt von

Tjitze de Boer.

ACAD. LUGD. BAT BIBL.

Strassburg.

Verlag von Karl J. Trübner.

1894.

Von der facultät genehmigt 2. Aug. 1893.

Die dissertation bringt nur das erste kapitel, das in sich geschlossen ist; die ganze arbeit, von deren umfang nur ein drittel hier vorliegt, hat der facultät vorgelegen und erscheint im gleichen verlage.

Meinen lieben Eltern.

Abkürzungen.

Ġ. = Ġazzālī.

I. R. = Ibn Rošd.

L. = Lateinische Uebersetzung des Calo Calonymos.

Im jahre 1302 d. H. (1884/5 D) erschienen in Cairo zwei schriften zusammengedruckt, von deren bedeutung viel die rede war, von deren inhalt aber bis jetzt wenig sicheres bekannt geworden ist. Die erste ist „Tahāfut al-falāsifah“ von Abu Ḥāmid Muḥammed ibn Muḥammed al-Ġazzālī (Algazel, 1059 bis 1111), die zweite „Tahāfut tahāfut al-falāsifah“ von Abu 'lwalīd ibn Rošd[1] (Averroes, 1126—1198). Es wäre vielleicht der mühe wert, sie in übersetzung herauszugeben. Ich zieh' es aber vor, eine selbständige darstellung ihres inhaltes* zu versuchen. Viele wiederholungen können da wegfallen, manches ganz unwesentliche kann übergangen werden, und das ganze wird dem heutigen verständnis nähergerückt. Soviel wie möglich hab' ich mich bei der darstellung dem gedankengange und der anordnung des Ġazzālī angeschlossen, um der eigentümlichkeit seines denkens gerecht zu werden. Bei einer ganz freien, systematischen wiedergabe seiner philosophie müsste selbstverständlich vieles in einen anderen zusammenhang gebracht werden[2].

Innerhalb des gegebenen rahmens hab' ich nun mehr ge-

* Die dissertation bringt nur das erste capitel, das in sich geschlossen ist. Die ganze arbeit, von deren umfang hier beinahe $^1/_3$ vorliegt, erscheint demnächst.

1 Sein name heisst vollständig: Abu 'lwalīd Muḥammed Ibn Aḥmed Ibn Muḥammed Ibn Rošd.

2 Das ganze bei Ġ. ist in seiner art systematisch angelegt, Auch ist die behandlung der fragen durchaus wissenschaftlich gehalten. Auf die Offenbarung beruft Ġ. sich gelegentlich, aber einzelne Kor'ānstellen führt er nicht gegen die philosophen ins feld. Anders der philosoph I. R., der fast jeden längeren abschnitt mit Kor'ānsprüchen schliesst. Es hat's auch nötiger, seine rechtgläubigkeit zu zeigen als Ġ.

wicht gelegt auf die beziehungen der gedanken als auf die äussere form, in der Ġ. und I. R. ihre darstellung gegeben haben. Die geschichte der philosophie ist die entwicklungsgeschichte des bewusstseins. Es ist deshalb mein zweck, an der hand der genannten schriften, zu zeigen, wie die geistige welt in zwei bedeutenden persönlichkeiten sich gestaltet hat, wie diese früheres aufgefasst und verarbeitet, späteres geahnt oder vorbereitet haben. Für die geschichte ist nichts wertlos, aber das, was sich als lebensfähigen keim neuer gestaltungen erweist, ist doch für uns das wertvollste. Darum hab' ich am eingehendsten diejenigen gedankenverknüpfungen zu analysiren versucht, die als ansätze zu späteren systembildungen zu betrachten sind. Meine darstellung hat also einen historisch-kritischen und zusammenfassenden character.

Einleitung Ġazzalī's.

Nach dem lobe Gottes und gebet schickt G.[a] seiner schrift eine einleitung voran. Er hat eine irreligiöse partei kennen gelernt, die den glauben der väter verlassen hat. Aber nicht auf innere überzeugung, sondern auf überlieferung stützt sie ٣ sich. Sokrates, Hippokrates, Platon, Aristoteles u. A., die trotz ihres richtigen denkens und gerechten handelns die verschiedenen religionsgesetze für satzung und trug hielten, sind ihre autorität. Was diese „Alten" mit grossem scharfsinn geleistet haben für mathematik, logik, physik und metaphysik, sagt der natur der „Jüngeren" zu, aber zusammen mit dem wissen nehmen diese auch den unglauben jener männer an. Die autorität des Islām, in dem sie erzogen, geben sie auf, um der autorität der alten denker sich hinzugeben, ohne dass sie es merken, nur die autorität gewechselt zu haben. Und was für ein wechsel! Die guten und glücklichen aller zeiten sind einig in dem glauben an Gott und das endgericht, die beiden festen

a) Ġ. ٣—٩.

pole im widerstreit der meinungen. Dagegen hat mit verdrehtem verstande nur eine kleine anzahl diesen glauben verworfen. Was sie aber an dessen stelle gesetzt, sind eitle träume, eine fata morgana, die der wissenschaftlichen kritik nicht stand hält. Doch schwache geister könnten das scheinbild der wissenschaft als wahrheit ansehen, und darum fühlt sich Ġ. berufen, die widersprüche der philosophen in ihren metaphysischen und naturphilosophischen lehren darzulegen. Unter seiner kritik wird ihr lehrgebäude, das innerlich haltlos ist, zusammenstürzen.

Damit hat Ġ. den zweck seiner schrift bezeichnet. Vier vorbemerkungen sollen ihn noch genauer angeben.

1. Ueber inhalt und methode der wissenschaft haben die philosophen sich so viel gestritten, dass es zu weit führte, auf alle verschiedenen ansichten einzugehen. Darum halten wir uns, so bemerkt Ġ., an Aristoteles, der die philosophie auf die prinzipien[3] beschränkt und das wissen in systematische ordnung gebracht hat. Dabei hat er alle früheren, sogar seinen lehrer, den göttlichen Platon, bekämpft, was er mit dem „amicus Plato, magis amica veritas“ entschuldigte.

Aber das system des Aristoteles ist nicht unverändert auf uns gekommen, seine interpreten haben es umgedeutet und umgebildet, und daraus ist zwischen ihnen wieder streit entstanden. Für unseren zweck wollen wir uns beschränken auf al-Farābī und Ibn Sīnā, die unter den muslimischen philosophen die lehre des Aristoteles am besten wiedergegeben haben. Ueber das, was sie verworfen haben, brauchen wir nicht viel zu reden; im allgemeinen beschäftigt uns nur das, was sie von den ansichten des meisters sich ausgewählt und als richtig anerkannt haben[4].

2. Um verschiedenes bewegt sich der streit: ٣

3 اصول ist an solchen stellen als wiedergabe der aristotelischen *ἀρχαί* anzusehen, nur dass die araber dabei viel mehr an die prinzipien des wissens als an die grundlagen des seins denken.

4 Wenn man diese bemerkung liest, weiss man sofort, dass der titel Tahāfut al-falāsifah nicht „gegenseitige widerlegung der philosophen“ heissen kann. Munk u. a. haben richtig eingesehen, dass Tahāfut = ruin, zusammensturz sei. L. hat mit seinem „destructio“ nicht unrecht. (تهافت = „zusammenstürzen“ schon bei Hassān ibn Thābit 53, 11. 59, 3 = Ibn Hišām 711, 15 N.)

a. um worte. Die philosophen verstehen z. b. unter substanz etwas, das selbständig besteht, d. h. nicht als prädicat einem subjecte zukommt. Desshalb nennen sie auch Gott eine substanz. Ihre gegner aber gebrauchen das wort „substanz“ nur für das körperliche, raumerfüllende subject, das accidentien hat. Hier entscheidet die wissenschaft der sprache oder die gesetzeskunde[5].

b. um naturwissenschaftliche fragen, die mit den grundlehren der religion nichts zu tun haben, wie z. b. mond- und sonnenfinsternis. Viele haben gegen die naturwissenschaftliche erklärung solcher erscheinungen traditionelle bedenken, aber es gibt mathematische beweise dafür[6]. Wer diese fragen in das gebiet der religion hinüberziehen will, vergeht sich gegen die religion selbst. Hier gilt: „ein vernünftiger feind ist besser als ein dummer freund“[7].

5 Substanz (جوهر), entspricht dem griechischen *οὐσία*, das lateinisch mit substantia oder essentia wiedergegeben wird. Nach den philosophen ist nun جوهر das selbständige, das kein accidens bedarf oder substrat für accidentien ist, nach den Mutakallim nur letzteres. Das ist derselbe unterschied, den Augustin zwischen essentia und substantia macht. Als das einzig selbständige wesen, das kein accidens bedarf, heisst Gott bei Augustin essentia (De trinitate VIII, 610c), aber der name substanz ist auf ihn nicht anzuwenden: deus si subsistit ut substantia proprie dici potest, inest in eo aliquid tamquam in subjecto et non est simplex. Abgesehen von dem begriff des „simplex“ ist also diese stelle rein terminologisch zu verstehen, und nicht als „negative Theologie“ zu erklären. — Die gegner bezeichnen جوهر als المتحيّز. Dozy gibt als bedeutung dafür an l'isolé. Das wort kommt bei Ġ. noch einmal vor (S. v۴ 12): جوهر فرد متحيّز لا ينقسم الخ. Es ist eigentlich wol das „raumerfüllende“.

Was die bezeichnung „die philosophen“ betrifft, verweise ich auf Renan, Averr. p. 89; Schmölders, Essai p. 101 f. Im folgenden sind darunter die philosophen verstanden, die Ġ. bekämpft.

6 Was Ġ.'s würdigung der mathematik und sein geltenlassen der (empirischen) naturwissenschaft betrifft, verweise ich auf Kaufmann, Gesch. der Attributenlehre, p. 126 ff. und Dugat, Philosophes et Théologiens Musulmans, p. 96. Es braucht nicht wiederholt zu werden.

7 Ein satz, den Ġ.'s grosser landsmann Firdauŝī auch zwei- oder dreimal hat. N.

c. um fragen, die die religion berühren, wie weltentstehung, Gottes eigenschaften, und auferstehung.

3. Der zweck dieser schrift ist, probleme zu stellen, o nicht, sie zu lösen; die widersprüche der philosophen nachzuweisen, ihre behauptungen und deren consequenzen zu vernichten, ohne dass wir positives an die stelle setzen. Dabei werden die lehren der Mu'tazilah, Karrāmījah und Wāḳifījah[8] berücksichtigt.

4. Die philosophen behaupten, man könne die metaphysik nicht ohne vorhergehende mathematik und logik verstehen. Man will zwar die gewissheit des metaphysischen erkennens mit der evidenz der mathematischen und logischen lehren beweisen; wenn aber die metaphysik auf demonstration beruhte ohne irgendwie hypothetisch zu sein, dann gäbe es darin ebensowenig verschiedene ansichten wie in der mathematik und logik. Die mathematik bringt uns in der metaphysik nicht weiter[9].

Dass die logik nötig ist, ist richtig, aber diese ist nicht nur das eigentum der philosophen. Diese haben das hässliche wort „Manṭik" (ar. = logik) eingeführt. Die Mutakallim nennen sie die lehre von der speculation, von der disputation (dialektik) oder von dem denken[10].

8 Die Mu'tazilah kommen hier besonders in betracht, weil sie die eigenschaften Gottes (in wirklichkeit) nicht von dessen wesen unterscheiden. Ihnen schroff gegenüber stehen die Karrāmījah, die die hypostasirung oder besser gesagt die verschiedenheit der eigenschaften so weit treiben, dass Gott dadurch ein körper mit vermögen und accidentien wird (vgl. Haarbrücker I S. 119 ff.). Die dritte partei, die Waḳifījah, wird nicht weiter erwähnt. Unter den 73 sekten, die Šahrastāni zählt, kommen sie nicht vor; er nennt sie nur ein paar mal (bei Haarbr. I p. 140. 192. 197). Sie scheinen aber zu G.'s zeit eine wichtige abteilung oder nüance der von ihm (Munḳiḍ, Schm. ٣٩—٣٩ und in einer eigenen schrift: sehe dort) unter dem namen Ta'līmījah bekämpften partei zu sein, einer partei, von der wir leider noch zu wenig wissen.

9 Den gedanken, die sicherheit des wissens überhaupt mit der mathematik zu begründen, scheinen die araber von Galen zu haben (vgl. Zeller III, I[3] p. 824).

10 Speculation = نظر, disputation = جدل. Daneben مدارك العقول, das sich entweder auf die organe oder auf die tätigkeit der denkenden wesen bezieht.

Im[a] gegensatz zu Ġ. geht J. R., wie gewöhnlich in seinen kleineren schriften, gleich in medias res. Der commentator pflegt eigene betrachtungen nicht an die spitze zu stellen, sondern an die worte anderer anzuknüpfen. Als den zweck seiner schrift gibt er kurz an, alles das, was Ġ.'s schrift, sei es nach den philosophen oder als eigene ansicht enthält, auf seine logische richtigkeit und überzeugungskraft hin zu prüfen und nachzuweisen, dass das meiste die stufe des sicheren, demonstrativen wissens nicht erreicht habe[11].

a) L. 8a, 19 ff.

11 Renan (Averr. p. 53. 165) kennt und citirt einen prolog des Averroes zu seiner destr. destr. Die von Renan benutzte auflage (1560) stand mir nicht zu gebote, in der von mir benutzten (1550) und in einer späteren, von mir daraufhin angesehenen ausgabe (1573) steht der prolog nicht. Er kann von irgend einem übersetzer oder herausgeber herrühren.

Erster teil. Zur metaphysik[12].

Gott und welt.

Erstes capitel. Die welt.

§ 1. Anfangslosigkeit der welt[a 13].

I. Da der gottesbegriff der philosophen nur den zweck hat, die welt zu erklären, geht Ġ. von der lehre über die welt aus. Es handelt sich einerseits darum, einen weltbegriff aufzustellen, der zu Gott führt, andererseits, einen solchen gottesbegriff zu construiren, dass die welt daraus abgeleitet werden kann. Von der welt aus kommen wir schon in diesem capitel zu einem vorläufigen gottesbegriff.

Die philosophen sind nicht ganz einig darüber, ob die welt entstanden oder ewig sei. Nach Platon[14] soll sie auf v
dem wege zeitlicher schöpfung geworden sein; einige erklärer behaupten aber von ihm das gegenteil. Galen hielt sein urteil zurück über diese Frage: er wusste nicht, ob die welt entstanden oder ewig sei; ja mitunter deutete er darauf hin, dass man dies nicht wissen könne, und zwar nicht aus menschlicher schwäche, sondern weil die frage an und für sich dem denken

a) Ġ. ٩—٣١. Lat. 8—17 (lat. text.)

12 Die anordnung Metaph.-Physik stammt wol von Ġ. Vgl. Makāṣid (Log. et Phil. l. I, tract. I anf.), wo er ausdrücklich bemerkt, gegen die gewohnheit der philosophen die metaph. voranzustellen.

13 Für die ewigkeit der welt (قدم) hat das arab. noch zwei ausdrücke: ازلية = anfanglosigkeit, und ابدية endlosigkeit. Davon handeln die erste und die zweite frage.

14 Gemeint ist seine mehr dichterische als philosophische darstellung im Timaeus.

widerstand leiste[15]. Aber Platon und Galen gehören zu den ausnahmen; regel ist, dass die philosophen die ewigkeit der welt behaupten. Sie soll aus Gott folgen, wie die wirkung aus der ursache, wie das licht von der sonne. Viele beweise bringen sie dafür bei, deren schwäche jeder leicht entdeckt. Aber besonders drei gründe führen sie an, die sogar auf speculative denker eindruck machen. Sie concentriren sich um die begriffe der veränderung, der zeit und der möglichkeit.

1. Der[a] erste beweis beschäftigt sich mit dem verhältnis zwischen wesen und wirkung, zwischen sein und werden, m. e. w. mit dem problem der veränderung. Es ist nach der ansicht der philosophen unmöglich, dass aus ewigem entstandenes, aus unveränderlichem veränderliches schlechthin d. h. ohne vermittlung hervorgehe. Denkt man sich Gott ohne die welt, dann bedingt die entstehung der welt eine veränderung in dem ewigen wesen, ein antrieb, ein neu hinzutretendes motiv[16]. Der zustand des wirkens ist ein anderer als der zustand des ruhens. Es muss dafür eine ursache geben, dass

a) Ġ. v z. 11 ff. L. fängt hier an.

15 Nach diesem bericht soll Galen zu denjenigen skeptikern gehört haben (wenigstens in bezug auf diese frage), die sich des urteils enthielten (توقف ist der technische ausdruck für die ἐποχή oder zurückhaltung des urteils bei den skeptikern) und „لا ادری ich weiss nicht“ sagten, desshalb La-ádrījah genannt wurden. Ausserdem kennen die araber relativisten, die behaupten, alles sei wahr, wie jeder es denke (vgl. Protagoras), und nihilisten, die alle wirklichkeit für nichts als einbildung erklären. Vgl. Derenburg in den Heidelb. Jahrb. 1845, p. 425 f.

Dass Galen in bezug auf theoretische fragen etwas gleichgültig war, wissen wir (vgl. Zeller a. a. O.). Möglich ist es also, dass er eine ähnliche bemerkung gemacht hat. Man muss bedenken, dass die araber nach Aristoteles keinen griechischen philosophen so gut gekannt haben wie Galen, von dessen schriften sie mehr besassen als wir. Auf jeden fall ist die unterscheidung zwischen subjectiver und sachlicher schwierigkeit beachtenswert.

16 Als technischer ausdruck wird hier مرجح gebraucht, das ein „präponderirendes“ bedeutet. In der sprache des Kalām ist Gott مرجح, Präponderator, der beim schaffen der welt der schale des seins das übergewicht verleiht. So wägt auch Zeus bei Homer glück und verderben und wendet Platon später (Protag. 356 b) das bild der wage auf den wahlakt des willens an.

das ewige aus seiner ruhe zur tätigkeit kommt und dass eben jetzt und nicht früher die welt entsteht. Vergebens versucht man nach menschlicher analogie, dies aus dem willen Gottes zu erklären. Wenn wir etwas wollen, und unserem handeln nichts im wege steht, schreiten wir gleich zur tat. Steht dem aber etwas im wege, so nehmen wir uns vor, sobald dieses hindernis beseitigt oder irgend eine bedingung des handelns eingetroffen ist, das gewollte auszuführen. Beim ewigen trifft das nicht zu: dafür gibt es keine ursache, die frage „warum"? lässt sich darauf nicht anwenden. Dass etwas dem ewigen im wege stände, ist undenkbar. Unvermögen des schöpfers oder unmöglichkeit des entstehens kann nicht die ursache des aufschubs sein, denn dann müsste das ewige von unvermögen in vermögen und die welt von der unmöglichkeit in die möglichkeit sich verwandeln. Ein vorsatz ist auch nicht anzunehmen, denn soll der vorsatz zur ausführung gelangen, dann muss irgend eine bedingung eintreffen oder eine neue anregung stattfinden. Demnach wäre das ewige bedingt oder es fände in seinem wesen eine veränderung statt[17]. Bloss[a] bei den accidentellen ursachen ist ein aufschub der wirkung denkbar: der mann kann den befehl der ehescheidung[18] aussprechen mit der bestimmung, dass sie am nächsten tage vollzogen werde. Er macht sie also von einer noch nicht eingetroffenen bedingung abhängig. Das ist bei den wesentlichen ursachen unmöglich, mit ihnen sind alle bedingungen gegeben, die wirkung ist mit der ursache gleichzeitig. Das ewige wirkt also kraft seines wesens ewig, unbehindert und unveränderlich. Wenn überhaupt von ihm etwas ausgeht, muss es ewig sein; die welt als wirkung des ewigen ist ewig.

Es gibt aber entstandenes[b]. Das kann nicht unmittelbar aus dem ewigen abgeleitet werden. Zwischen dem unveränderlichen und dem veränderlichen ist also eine kluft, die aus-

a) Ġ. ٨ z. 13 ff. L. 8b, 14 ff.

b) Ġ. ١٣ letzter absatz. L. fehlt.

17 Wo die ausdrücke technisch vorkommen, hab' ich gewöhnlich قصد mit „zweck", غرض mit „neigung", und immer عزم mit „vorsatz", إرادة mit „wille" übersetzt.

18 I. R. tadelt Ġ., weil er durch dieses beispiel die klare darstellung der phil. ansicht trübt. Das kommt davon, dass Ġ. ein für jeden orientalen so interessantes bild wählt!

gefüllt werden muss. Dafür nehmen nun die philosophen mittelwesen an. Das vermittelnde princip zwischen dem ewigen und dem entstandenen ist die ewige bewegung der himmelssphäre. Als ganzes dauert diese ewig und insofern gleicht sie dem ewigen; während wir uns alle ihre teile als entstanden vorstellen: in dieser beziehung ist sie das princip der entstandenen dinge. Alle teile der welt sind entstanden, die welt als ganzes aber ist ewig.

Mit recht und mit vollem bewusstsein hat Ġ. diese beweisführung an die spitze gestellt. Auf die theorie der mittelwesen lässt er sich kaum ein[a]: es ist nach ihm eine verschiebung, keine lösung der schwierigkeiten; auch kommt sie noch einmal zur sprache. Als den kern der ganzen frage greift er den begriff des „ewigen willens“ heraus, in dem nach ihm die erklärung der welt zu suchen ist. Dem zwecke seiner schrift gemäss will er nur die denkbarkeit dieses begriffes dartun, aber hinter der negativen polemik steckt eine positive apologetik. Schon auf den ersten seiten streift Ġ. die skeptische hülle des kritikers ab[19].

Ġ.[b] geht aus von der freiheit des willens als liberum arbitrium[c]. Wenn einer hunger hat und vor ihm zwei in jeder beziehung gleiche datteln liegen, so wird er aus freiem willensentschluss zuerst eine davon nehmen. Nach den philosophen wird er die schönste zuerst nehmen oder diejenige, die seiner rechten hand am nächsten liegt; auf jeden fall wird irgend ein motiv den willen bestimmen[20]. Ġ. leugnet das

a) Ġ. 1f z. 8 ff.

b) Ġ. ^ unten u. s. w. (bei L. fehlt das meiste).

c) Ġ. 11 5 ff. Vgl. L. 11a, 20 rechts.

19 Der einzige, der bis jetzt etwas ausführlich über Ġ.'s Tahāfut, namentlich über die erste frage, berichtet hat, ist Stöckl, Gesch. der Phil. des Mittelalters, p. 194 ff. Von Ġ.'s willenstheorie, die von ihm nachdrücklich zuerst erörtert wird und im mittelpunkt seines denkens steht, bei Stöckl keine spur! Er ist aber zu entschuldigen, da er nur die lateinische übersetzung benutzen konnte.

20 Zuerst gebrauchen die philosophen das bild, einer, der durst hat, habe zwei becher vor sich; so wird er den leichtesten, schönsten nehmen oder den, der am bequemsten anzufassen ist; wenn der betreffende mann rechts ist, wird er den rechts stehenden becher ergreifen. Ġ. antwortet mit den beiden datteln. — Aehnliches bei Arist. de coelo II, 13, 295b, 32 und Dante, Parad. IV, 1 ff. — Inter-

und spielt die frage gleich vom psychologischen auf das erkenntnis-theoretische und metaphysische gebiet hinüber[a]. Wodurch unterscheiden sich überhaupt zwei gleiche dinge[21]? Nach den philosophen unterscheiden sie sich immer noch in raum und zeit. Aber abgesehen von der relativität des raumes und der zeit für unsere vorstellung, können wir von ihnen völlig abstrahiren, und dann findet das denken keinen unterschied. Ein vernünftig bestimmter wille aber darf sich von dem sinnlichen unterschied nicht beeinflussen lassen. Allein auch in der philosophischen welterklärung reicht die lage und die bewegung in raum und zeit nicht aus, die verschiedenheit gleicher dinge begreiflich zu machen[b]. Erstens ist nach den philosophen die welt eine kugel, und da alle punkte an der oberfläche einer kugel sich gleich sind, so ist nicht einzusehen, wodurch die beiden pole sich von den übrigen punkten unterscheiden sollen[c]. Zweitens kann man keine ursache dafür angeben, dass die höchste sphäre sich von ost nach west, dagegen was darunter

a) Ġ. ١٥ unten. L. 11a, 55. b) Ġ. ١٣ 11 ff. L. fehlt.
c) Ġ. ١٣ oben. L. 12a, 50.

essanter ist die sache bei Augustin, de civ. dei XII, 6, wo zwei gleich sinnliche männer ein schönes weib sehen und der eine seinen willen keusch hält. Wenn J. R. das gelesen hätte, hätte er sicher diese Art, den Indeterminismus zu begründen, für sehr bedenklich gehalten. Vgl. dazu Kahl, Die Lehre vom Primat d. Willens p. 21 f.

21 Für das „sichunterscheiden" der dinge wird gewöhnlich تميّز gebraucht; für das unterscheiden z. t. promiscue: تمييز, تخصيص und تعيين. Das erste ist vorwiegend auf die subj. fähigkeit des unterscheidens gerichtet. Das zweite hat objective bedeutung und wird von den Mutakallim gebraucht, wo sie beweisen wollen, dass es für die dinge der welt ein agens geben müsse, das sie zu etwas besonderem, von anderem verschieden, macht. Das dritte scheint mehr dem sprachgebrauch der philosophen anzugehören; sie wollen das besondere (das selbst, ar. عين gegens. zu غير, griech. *ταὐτό* gegens. *τὸ ἕτερον*, [*θάτερον* bei Platon]) der sinnlichen wirklichkeit, also nach ihnen das individuelle damit ausdrücken. In Ġ.'s denken liegen diese bedeutungen nicht scharf getrennt, besonders objectives und subjectives werden verwechselt. Aber der dunkle sinn der ausführungen Ġ.'s ist doch dieser, dass ein wille die dinge unterscheiden d. h. verschieden machen muss, damit der verstand sie unterscheiden d. h. als wirklich verschieden betrachten könne. Das hab' ich auf S. 11 ff. ausgeführt.

ist, sich von west nach ost bewegt und nicht umgekehrt. Wie alle punkte an der oberfläche einer kugel, so sind auch die verschiedenen richtungen der bewegung sich gleich[a]. Die philosophen versuchen, dies teleologisch zu erklären; das beweist aber nur, dass sie ohne einen ewigen willen, der nach zwecken handelt, nicht auskommen.

Zweierlei steht dem Ġ. fest: erstens lässt die verschiedenheit der dinge, die wir sinnlich wahrnehmen, sich nicht ohne rest begrifflich erklären[22], und zweitens darf die begriffliche gleichheit der dinge den willensentschluss nicht unmöglich machen. Ein erfahrungssatz und ein postulat führen Ġ. über den intellectualismus der philosophen hinaus. Dieses postulat aber hat noch eine kehrseite. Im interesse des handelns überhaupt muss gleiches unterschieden werden. Aber im interesse des freien handelns, des absoluten wirkens muss verschiedenes gleich sein. Nicht die verschiedenheit der dinge darf den willen, sondern der wille soll die verschiedenheit der dinge bestimmen. Indem also der wille unterscheidet, macht er verschieden. Das princip des unterscheidens und der unterschiede sind eins. Für den willen ist alles gleich, durch den willen ist alles verschieden. Ġ. sagt ausdrücklich: für den ewigen willen ist sein und nichtsein, die welt und das nichts gleich[23]. Die philosophen halten das sein für besser als das nichtsein, und weil Gott immer das beste möchte, so muss er ewig die welt wollen und wirken. Dieses müssen verträgt sich nicht mit Gottes allmacht und seinem freien willen. Der ewige wille unterscheidet mit einem ursprünglichen act zwischen zwei möglichkeiten, die für ihn vollkommen gleich sind[24].

a) Ġ. ١٣ oben.

22 Diese tatsache, die bei Ġ. nicht nur für die äussere wahrnehmung gilt, hat schon Ritter, Gesch. der Phil. VIII p. 75 ff. ins rechte licht gestellt. Vgl. Munḳiḍ bei Schmölders p. 80. Die qualitäten der sinnlichen dinge kann man nur durch erfahrung erkennen, das ist ein häufig wiederholter gedanke Ġ.'s. So sind wir für das geistige und übersinnliche auf die innere erfahrung angewiesen.

23 So Ġ. ٣٢ 18 f.: فتبيّن بهذا انه مهما تصوّر وقوع حادث بارادة قديمة لم يفترق الحال بين ان يكون الواقع عدما او وجودا. L. fol. 20a, 44 ff.

24 Dieselbe indifferenz Gottes lehrt von ähnlichen voraussetzungen aus Descartes, Medit. IV.

Damit will nun Ġ. nicht die reale verschiedenheit der veränderlichen dinge aufheben. Im gegenteil. Die welt ist für ihn der inbegriff aller verschiedenheiten. Veränderung im eigentlichen sinne gibt es nicht. Alles anderswerden ist nur ein anderssein, verschiedenheit. Die philosophen fassen die welt als einheitliches geschehen, als ursächlichen zusammenhang auf; für Ġ. ist sie blosser wechsel, eine vielheit verschiedener dinge. Um den letzten rest der gleichheit in der erscheinungswelt und in der welt der gedachten möglichkeiten zu beseitigen, müssen wir ein prinzip suchen, das gleiches unterscheidet. Dieses prinzip kann nur ein wille sein und die welt muss also als die wirkung eines ewigen willens gedacht werden. Für diesen willen ist die welt dem nichts gleich, auch gibt es für ihn keinen unterschied der zeitmomente. Die welt kann also entstanden sein. Ja, sie muss sogar geworden sein, denn das subject des entstehens und vergehens kann selber nicht ewig sein[a 25].

Uebrigens warnt Ġ.[b] davor, Gottes willen nach menschlicher analogie zu denken. In Gott, damit haben die philosophen recht, gibt es keinen zweck, keinen vorsatz, der an bedingungen gebunden wäre und, nachdem das gewollte erreicht ist, wieder verschwände. So hoch das göttliche denken über unser wissen erhaben ist, so hoch steht sein wille über unserem wollen.

2. Das zweite argument ist dem zeitbegriffe entnommen[c]. Der welt gegenüber ist Gott das frühere. Fasst man dies als

a) Ġ. ۴۰ mitte.

b) Ġ. ۱۱ mitte.

c) Ġ. ۱۴ mitte. L. 13a, 32 (das meiste fehlt).

25 In diesem satze liegt, wie wir aus I. R. und auch sonst wissen, der grund ausgedrückt, den die Mutakallim gewöhnlich gegen die ewigkeit anführten. Alle accidentien entstehen und vergehen in demselben momente, und darum kann auch das substrat dieser accidentien, d. i. die aus einer bestimmten vielheit von atomen bestehende körperwelt nur entstehend und vergehend gedacht werden. Von diesem prozess des entstehens und vergehens aus schliessen die Mutak. auf die zeitlichkeit der welt und auch auf ihren ewigen schöpfer. Von diesem beweise hält Ġ. offenbar weniger. Ihm kommt es nur darauf an, zu zeigen, dass wir sein und nichtsein, sowie die besonderung des seins nur aus einem wollenden wesen erklären können.

ein verhältnis des wesens oder des ranges d. h. als ein ursächliches verhältnis auf, dann sind Gott und welt gleichzeitig, entweder beide entstanden oder beide ewig. Nimmt man dagegen das frühersein in zeitlichem sinne, sodass Gott vor der welt, die welt nach ihm wäre, dann folgt daraus die annahme, dass es vor der existenz der welt und der zeit eine (andere) zeit gab, in der die welt nichtexistirend war, und zwar eine zeit, die einerseits anfangslos, andererseits bei der weltschöpfung ihr ende fand. Das aber ist ein widerspruch. Folglich muss die zeit, und, da sie ein ausdruck für das mass der bewegung ist, mit ihr die bewegung und das bewegte, die welt, ewig sein.

Zunächst[a] wendet Ġ. ein, dass dieser gedankengang sich richte gegen die raumvorstellung der philosophen. Sie halten nämlich den raum für endlich begrenzt. Aber in dieser beziehung sind raum und zeit sich völlig gleich. Im bewusstsein der wichtigkeit dieser gleichsetzung wird Ġ. nicht müde, diesen gedanken zu wiederholen. Wie der raum zum körper, so verhält sich die zeit zu der bewegung des körpers. Wer die ewigkeit der zeit annimmt, muss auch die unendlichkeit des raumes behaupten. Der endlosen dauer entspricht die unendliche ausdehnung. Ebenso wenig wie anfang und ende der zeit, können wir uns die äusserste grenze des raumes vorstellen; wir suchen hinter der umschliessungsfläche immer wieder einen leeren oder vollen raum[26].

a) Ġ. lo 18 ff. L. 13b, 31 rechts.

26 Das leere und das volle: ar.: الخلا und الملا beziehen sich auf den raum. Herr Dr. Ludw. Hannes in seiner dissertation über eine abhandl. des Averroes (Ueber den materiellen Intellekt), 1892 gedruckt, übersetzt die den arabischen termini entsprechenden hebräischen bezeichnungen (auf S. 37 seiner diss.) רקיח und מלוי mit „zeit und raum“. Nun soll zwar nach den Pythagoreern die zeit wie das leere aus dem unendlichen raum gekommen sein (Zeller I[4] p. 405 f.), aber dass man je die zeit als das leere bezeichnet hätte, ist wenigstens bei den arabern ausgeschlossen. Die Encyclopedisten (Lautere Brüder, vgl. Dieterici, die Naturwiss. der Araber p. 1 ff.) wissen nichts davon, obgleich sie sonst alles wissen, besonders wenn es einen pythagoreischen anstrich hat. Die übersetzung des Herrn Hannes erklärt sich aber sehr einfach. Steinschneider, auf den er sich bezieht, teilt uns, Alfarābī, S. 119, den titel einer schrift von

Im interesse seiner schöpfungslehre, nach dem auch raum und zeit geschaffen sind, kann Ġ. die unendlichkeit von raum und zeit nicht annehmen. Es ist, wie er behauptet, eine schwäche unserer vorstellungskraft, dass wir raum und zeit nur so vorstellen können. Wie der verstandesbeweis aber zu einem endlichen raume führt, so auch zu einer endlichen zeit.

Ġ. lehrt also die idealität des unendlichen raumes und der unendlichen zeit, aber in einer etwas unklaren verquickung stützt er diese lehre auf die relativität des endlichen raumes und der endlichen zeit. Raum und zeit sind den dingen nicht wesentlich, sondern blosse verhältnisse der dinge zu uns. In dem raume gibt es kein absolutes oben und unten, in der zeit kein absolutes früher und später. Consequent führt diese anschauung zu der idealität des raumes und der zeit überhaupt. Das letzte wort Ġ.'s[a] heisst ohne einschränkung: „raum und zeit sind der vorstellung eigentümlich, sie gehören zu ihrem gebiet. Wenn der gegner die ewigkeit des körpers annimmt,

a) Ġ. 1¶ 21 ff. L. fehlt.

Razi mit: „Ueber das Leere und Volle, die Zeit und den Raum.“ Danach übersetzt Hannes.

Hieran schliesse ich einige bemerkungen über die theorie der unendlich vielen kreisbewegungen, die in der geschichte des epigonenhaften denkens eine grosse rolle spielen, auch von den philosophen und Ġ. [¶ u. s. w. (mitte)] breit erörtert sind, aber nicht verdienen, in den text aufgenommen zu werden. Die vorstellung, die zeit sei das mass oder die zahl der kreisbewegungen des himmels, war sehr allgemein bei den arabern (Dieterici, Weltseele p. 148). Aber diese bewegungen gehen ins unendliche, ist nun ihre zahl eine grade oder ungrade? Ferner braucht die eine himmelssphäre mehr zeit zu einer drehung als die andere, wie verhalten sich diese unendlichen grössen zu einander? Auf diese fragen Ġ.'s antworten die philosophen, wirklich sei doch nur die jetzige bewegung, während die vergangenen und zukünftigen bloss möglich seien. Die antwort befriedigt Ġ. nicht, denn was einmal in der unendlichen vergangenheit wirklich war, muss doch gezählt werden, ebenso wie die unendlich vielen unsterblichen seelen, die es nach Ibn Sīnā geben kann. Die unendlichkeit der zeit kann nach Ġ. nur so beseitigt werden, dass man sie nicht der bewegung als ihr mass vorhergehen lässt, sondern als etwas mit der welt geschaffenes annimmt. Die welt ist dann nicht in der zeit, sondern die zeit in der welt. — Augustin kam bei seinen grübeleien über die zeit zu demselben schlusse. Conf. l. XI. Gottes schaffen ist zeitlos, das geschaffene aber zeitlich.

so stellt er sich doch seine entstehung vor; und wenn wir seine entstehung annehmen, so stellen wir uns doch oft seine ewigkeit vor. Ebenso verhält es sich mit der endlichkeit und unendlichkeit des raumes.“ [27]

Ġ.[a] wendet das nun auf das verhältnis zwischen Gott und welt an. Sagt man: Gott und keine welt mit ihm und: Gott und eine welt mit ihm, so darf man (trotz der zeitpräposition „mit“) an keine zeit denken. Das zeitverhältnis ist unwesentlich, es bedingt keinen unterschied zwischen beiden ausdrücken. Wesentlich unterschieden sind darin (d. h. für uns, nicht für den göttlichen willen, vgl. S. 12) nur die begriffe der existenz und nichtexistenz.

Von der zeit bleibt für Ġ. also nur die momentane beziehung der vorstellung, objectiv ausgedrückt die simultaneität übrig. Das zugleichsein trifft aber in keiner weise das sein der dinge an und für sich. Jede reale succession verschwindet. Da hat aber auch die zeitliche schöpfung, die Ġ. als lehre der religion verteidigt, gar keinen sinn. Ob die welt etwas früher oder später entstand, ist an und für sich gleichgültig.

Daraus, die realität der zeitfolge vorausgesetzt, folgern nun die philosophen, dass Gott die welt etwas früher oder später hätte schaffen können, und haben damit den übergang gewonnen zu dem dritten beweis, der sich um den begriff der möglichkeit dreht.

3.[28] Wenn[b] man die allmacht Gottes nicht einschränken will oder eine veränderung des unmöglichen in das mögliche für absurd hält, so muss man annehmen, dass das entstandene vor seiner existenz möglich war. Nun kann aber die möglichkeit der existenz[29] des entstandenen selbst nicht entstanden

a) Ġ. ١٥ oben. L. 13b, 20 links.

b) Ġ. ١٨ mitte. L. 15b, 53. 16a, 66.

27 Die zeit und der raum werden hier der vorstellung zugeschrieben, d. h. dem vermögen der meinung (δόξα), das begriffe auf das besondere anwendet. Solchen begriffen entspricht aber, nach Ġ., keine realität.

28 Bei Ġ. zwei beweise: der dritte geht von dem abstracten begriff der möglichkeit aus, der vierte verlangt dann ein substrat, die materie, dafür.

29 Eine notiz über „existenz“ und „existirendes“ (وجود, موجود) ist hier am platz. I. R. ٩٩ z. 17 ff. gibt uns nach Alfarābī einige

sein, denn dann geht die reihe der möglichkeiten ins unendliche. Also ist die möglichkeit ewig, folglich auch das mögliche, die welt. Die möglichkeit ist nämlich nichts an und für sich existirendes[a], keine substanz, sie muss vielmehr als attribut in einem subjecte vorhanden sein. Subject der möglichkeit kann nicht Gottes allmacht sein; in dem falle müsste man sagen: Gott kann, weil er kann; während er etwas nur kann, weil es möglich ist. Subject der möglichkeit kann auch nicht das wissen sein, denn die möglichkeit ist ein wissensobject, von dem wissen verschieden, ausser dem verstande existirend. Also muss man als subject der möglichkeit aller entstandenen dinge etwas ewiges annehmen, nämlich eine ewige materie. Bewegung (I), zeit (II) und ihr substrat (III), die materie, sind ewig, und in diesem dreifachen sinne ist die welt als ganzes ewig.

Hier liegt eine eigentümliche verschiebung der aristotelischen lehre vor. Bei Aristoteles ist die *δύναμις*, die er Met. V, 12 u. ö. erörtert, als etwas reales gedacht: sie soll das werden am sein erklären. Aber der begriff der *δύναμις* ist mehrdeutig: sie ist nicht nur das vermögen, etwas zu tun oder zu leiden, sondern auch die (denk-)möglichkeit. Im ersteren falle ist ihr gegensatz die wirklichkeit (*ἐνέργεια* oder *ἐντελέχεια*), im zweiten falle einerseits die (denk-)unmöglichkeit (*ἀδυναμία*),

a) G. 14 unten.

bemerkungen darüber. Die arabischen übersetzer suchten ein wort, um sowohl das möglich als das wirklich seiende, sowol die substanzen als die accidentien zu bezeichnen (stoisches *ὄν*), um das wesen (ذات) oder das ding (شيء) auszudrücken (Aristot. *οὐσία*) und fanden dafür nur ein abgeleitetes wort (موجود). Aber das seiende ist das eine, das nicht abgeleitet oder zusammengesetzt ist u. s. w., darum versuchten es andere mit der copula des satzes und bildeten هُوِيَّة, jedoch ohne erfolg, denn es war ein künstliches wort. Auch موجود (sonst kein ungewöhnliches wort) war in diesem sinne kein wort der sprache, bot aber weniger schwierigkeit. Ueber den begriff der existenz an einem anderen Orte. Ich bemerke hier nur, dass ich bei den philosophen in der regel: „existenz und existirendes“, bei I. R. dagegen „sein und seiendes“ übersetze. I. R. ist realist, fasst also die vielheit der existirenden dinge als abstufungen des einen seins auf. Eine wirkliche trennung zwischen „sein und existenz“ gibt's für ihn nicht.

andererseits die (denk-)notwendigkeit (*ἀνάγκη* oder *τὸ ἐξ ἀνάγκης ἀληθές*). Aristoteles unterscheidet diese begriffe nicht scharf; das hauptgewicht fällt aber auf die seite des seins, auf das mögliche und das wirkliche. Allmählich bekommt die andere seite das übergewicht: sowol bei den arabischen philosophen und den christlichen theologen des mittelalters als in der schule Wolff's zeigt sich diese scholastische tendenz nach dem begrifflichen hin. Zugleich mit dieser tendenz fallen auch die begriffe auseinander; das bedeutet aber zunächst nur eine vervielfältigung und begriffliche unterscheidung, keine anwendung auf verschiedene gebiete. Je mehr das begriffliche denken sich spaltet, um so mehr fällt für den realisten (im mittelalterlichen sinne) die wirklichkeit auseinander.

Die hauptbegriffe des aristotelischen systems sind das mögliche und das wirkliche, die arabische philosophie dagegen, vor allem Ibn Sīnā, hat zum ausgangspunkt die unterscheidung des möglichen und des notwendigen. Während aber das notwendige mit der notwendigkeit eins ist, fällt das mögliche auseinander. Das mögliche oder die materie wird gedacht als vermögende substanz[30], deren reales attribut die möglichkeit (der entstehenden dinge) ist.

Die Mutakallim haben das verdienst, diese begriffshypostasirung, die nicht unterscheidet zwischen existirenden kräften (vermögen, dispositionen) und gedachten möglichkeiten, zwischen wirklicher tat und gedachter notwendigkeit, aufgedeckt zu haben. Zunächst von dem problem der göttlichen allmacht aus. Gott hat die welt geschaffen, nicht weil sie möglich war, sondern weil er es konnte und wollte, und die welt ist nur möglich, wenn gott sie will, erst in dem augenblick ihrer verwirklichung.

30 Die substanz ist bei Ar. auch subject, substrat, *ὑποκείμενον*. Nun ist die materie *ὑποκείμενον*. Trotzdem sträubt sich Ar. dagegen, die materie *οὐσία* zu nennen, denn das ist die form. Hier setzt nun als folge einer von den Commentatoren überkommenen naturalistischen erklärung des Ar. die terminologische umbildung der araber ein, die in I. R. ihren höhepunkt erreicht. Die materie wird zu einer substanz, ja zu der substanz der welt, und die form ein accidens. Der materiellen substanz, dem realen sein, steht dann die geistige substanz, das ideale sein, gegenüber. Dieser dualismus wirkt weiter, bis Spinoza mit der einen substanz kommt (abgesehen davon, dass er nicht der erste war).

Dieser gedanke wirkt natürlich auch bei Ġ. mit, wenn er ihn auch nicht ausdrückt. Er greift die philosophen anders an[a], und hier gelingt es ihm am besten, ohne sich selbst in widersprüche zu verwickeln, den beweis der philosophen zu entkräften. Aus der ewigkeit der möglichkeit die ewigkeit des möglichen zu schliessen, ist nach ihm ein trugschluss. Wenn die möglichkeit ein subject haben muss, dann gilt dasselbe, wie die philosophen zugeben, ebenso von der unmöglichkeit. Wie kann man aber die unmöglichkeit als ein reales attribut auffassen? In der realen welt entspricht die möglichkeit der wirklichkeit ohne rest[b]. Alles mögliche ist da wirklich und nur das wirkliche möglich. Möglichkeit, wie unmöglichkeit und notwendigkeit, sind weiter nichts als bestimmungen des denkens, nur im verstande haben sie ihre wirklichkeit. Was wir uns nur als existirend denken können, das ist notwendig (für uns), was wir nicht als existirend denken können, unmöglich, alles andere aber möglich. Wir haben es hier mit reinen verstandesbestimmungen zu tun, denen in der aussenwelt nichts reales entspricht. Wenn die philosophen dies für absurd halten[c], dann ist auch absurd, was viele behaupten, dass nämlich in der äusseren wirklichkeit nur sinnlich-wahrnehmbare einzeldinge existiren, während die universalien nur im intellekt, nicht in den dingen ihre existenz haben. Wie mit den universalien verhält es sich auch mit den begriffen der möglichkeit, unmöglichkeit und notwendigkeit.

Zum schluss wendet Ġ. sich gegen die seelenlehre des Ibn Sīnā. Nach Aristoteles ist die seele die form des leibes, wenn auch der von aussen kommende *νοῦς* als etwas fremdartiges sich eigentlich nicht damit vereinigen lässt. In der nacharistotelischen philosophie wird die psychologie dualistischer, auch bei den arabern. Bei Ibn Sīnā kann von einem verhältnis zwischen seele und leib eigentlich nicht die rede sein. Die seele ist dem körper nicht eingeboren, weder ein körper noch ein körperliches vermögen, und besteht nach dem tode gesondert fort. Aber sie ist entstanden und war also vor ihrer entstehung möglich. Da nun der körper nicht als

a) Ġ. ١٩ 12 ff. L. 16a, 42.

b) Ġ. ١٨ oben. Ġ. ٣٠ oben. L. 15b, 22 ff.

c) Ġ. ٢٠ 10 ff. L. 17a, 1 ff.

subject der seele gedacht werden darf, so fragt es sich, was subject für ihre möglichkeit sei? Die philosophen antworten, die materie sei das subject, denn sie habe die möglichkeit, von der seele geleitet zu werden. Darauf erwidert Ġ.: also lassen sich nach euch actives und passives, das vermögen, etwas zu tun, und die möglichkeit, etwas zu leiden, nicht unterscheiden.

Diese aporie liegt in dem begriff der materie. Schon Aristoteles konnte den begriff der reinen möglichkeit, deren attribut die „beraubung" (*στέρησις*), nicht durchführen. Eine *δύναμις* ohne activität lässt sich schwer denken, und wie sie ohne aktivität zur aktualität kommen soll, ist nicht leicht einzusehen.

II. Dass Ġ. in den behauptungen der philosophen widersprüche nachgewiesen hat, erkennt I. R.[a] an. Aber teils rühren diese daher, dass Ġ. die philosophen nicht verstanden hat, teils haben sie ihren grund darin, dass die jüngeren die lehre der alten nicht rein erhalten haben.

1. I. R. will Aristoteliker sein. Darum ist ihm schon der erste beweis etwas bedenklich, zwar nicht wegen der theorie der mittelwesen, sondern weil die philosophen von dem unveränderlichen sein Gottes auf die ewigkeit seiner wirkung schliessen. Gegen den gedanken, dass dem ewigen, unveränderlichen wesen eine ewige wirkung entsprechen müsse, hätte Aristoteles nichts einzuwenden gehabt. I. R. hat es auch nicht, aber die neuplatonische nuance des gedankens hat er richtig herausgefühlt. Das ewige ist ihm nicht das absolut wandellose, unveränderliche, sondern die fertige, vollkommene „tat". Es verändert sich nicht nur nicht, es kann sich nicht verändern. Das betont I. R. viel energischer als die philosophen bei Ġ. Nicht die veränderung blos, sondern das vermögen (nach Arist. Met. V, 12, 1020 a, 5 die *ἀρχὴ μεταβλητική*) muss von Gott verneint werden. In Gott gibt es kein vermögen, von diesem satz aus greift I. R. die willenstheorie des Ġ. an.

Der „tat" gegenüber steht das vermögen, das bald reine (indifferente) möglichkeit, bald wahrscheinlichkeit oder unwahrscheinlichkeit ist. Je mehr das vermögen sich der „tat" nähert, um so weniger braucht es eine äussere ursache zu

a) I. R. ۴—۳۹.

seiner verwirklichung. Die vollkommene „tat" ist ursachlos, unveränderlich, kann also nicht zu irgend einer zeit anfangen oder aufhören zu wirken. Das wirken in der erscheinungswelt ist entweder naturnotwendig oder es geschieht mit willen und wahl. Naturnotwendig kann das göttliche wirken nicht genannt werden: das prinzip der natur muss höher sein als die natur selbst[a]. Aber einen willen darf man ihm auch nicht beilegen: der wille ist ein vermögen, das begehren des handelnden nach der „tat"; wenn er handelt oder das begehrte erhält, hört das begehren auf und das gewollte tritt ein. Wenn einer etwas ewig will, so ist damit die möglichkeit des gegenteils und folglich der wille selbst aufgehoben. Ein ewiger wille ist denkbar, aber nur als vermögen. Der wille deutet immer auf einen mangel hin, den wir aber im wesen Gottes nicht denken können. Wenn in ihm der wille der „tat" vorangiinge, so wäre das erste wesen als solches keine „tat", als agens nicht ewig. Dann lässt sich auch ein unmotivirter wille nicht vorstellen. Der wille wählt sich von zwei gegensätzen, die nie völlig gleich sein können, immer das beste. Das gegenteil wäre reine willkür, vom zufall nicht zu unterscheiden. Die demonstration führt uns also dazu, Gottes wirken als über die gegensätze von natur und willen erhaben zu denken.

Auf diesem wege der unterscheidung zwischen vermögen und „tat" gelangt I. R. von der welt zu Gott. Mit aller energie verteidigt er den grundsatz der philosophen[b], dass es aktuelle existenzen nicht ins unendliche geben könne, seien es körper oder seelen. Deshalb verwirft er auch die seelentheorie Ibn Sīnā's, „die keiner der alten gelehrt hat." Wenn aktuelles ins unendliche gehen könnte, dann müsste unendliches vergleichbar sein. Aber zwischen zwei unendlichen grössen (I. R. behauptet's) gibt es kein verhältnis. Wenn das unendliche teilbar wäre, müsste der teil ebenso unendlich wie das ganze sein. Bei den kreisbewegungen von unendlich vielen bewegungen zu reden, ist deshalb ein unsinn: es gibt nur eine continuirliche bewegung, von deren teilen man nicht sagen kann, dass sie anfingen oder aufhörten. Etwas anders verhält es sich, wo das vorhergehende nicht bedingung (wie

a) L. 8b, 30 ff.
b) L. 9a, 63 ff. rechts.

bei der kreisbewegung), sondern ursache des folgenden ist, wie z. b. beim menschen: der eine mensch ist ursache des andern ins unendliche. Hier ist aber das unendliche nicht wesentlich, sondern blos per accidens, d. h. die unendliche anzahl der individuen ist durch die materie möglich. Soll ein mensch entstehen, dann ist die bedingung dafür, dass ein anderer vergehe, damit es materie gebe. Dies kann sich ins unendliche wiederholen, aber unendliches ist nie aktuell, sondern immer nur potentiell oder per accidens. So dreht sich das entstehen und vergehen im ewigen kreise der möglichkeit herum, während Gott das ewig wirkliche, ruhende zentrum ist. Bei der welterklärung muss man nie von dem zeitlichen, entstandenen, veränderlichen, nicht von dem einzelgeschehen also, ausgehen (gegen Ġ., z. t. auch gegen die philosophen), denn dann kommt man im unendlichen fortgang nicht zum abschluss; sondern man fange wie die alten an mit der existenz des ewigen wechsels. Nicht die entstandenen einzeldinge, sondern der ewige kreislauf des geschehens führt uns auf ein erstes prinzip, das ursache der ewigen bewegung und veränderung ist. Dieses ewige prinzip nun muss ohne jede hemmende schranke d. h. immateriell sein. Es ist ohne vermögen, fertig, vollkommen, ruhe- und stützpunkt, ausgangs- und mittelpunkt des ganzen. Aber jeder einzelne teil des kreises ist von einem andern teil bedingt und selbst bedingung für einen andern, folgt desshalb als einzelnes nicht unmittelbar aus Gott.

Somit kommt I. R. zu demselben resultat wie die philosophen bei Ġ. Die ewige kreisbewegung vermittelt zwischen Gott und der erscheinungswelt. Die welt als ganzes ist ewig, alle ihre teile aber sind entstanden.

2. Der zweite beweis[a] der philosophen, dem zeitbegriff entlehnt, ist nach I. R. nicht richtig. Man kann nicht sagen, Gott hätte die welt früher oder später schaffen können, denn der begriff der zeit ist auf Gott überhaupt nicht anwendbar. Was von Gott ausgesagt werden kann, ist zeitlose gegenwart[b]. Will man also die annahme einer zeitlichen weltschöpfung wirksam bekämpfen, dann muss man den beweis anders formuliren, dann muss man nicht von Gott, sondern von uns, von dem jetzigen

a) I. R. ℳ. L. 13 a, 40 ff.
b) L. 10 b, 17 ff. rechts.

augenblick ausgehen und fragen: könnte die entstehung der welt vom jetzigen augenblick weiter entfernt sein oder nicht? u. s. w. . . .[31] Wie Gott über den gegensatz zwischen naturnotwendigem und wollendem agens erhaben ist, so steht er auch über dem zeitlichen, das anfang und ende, und dem zeitlichen, das ohne anfang und ende ewige dauer hat. Alles, was in der zeit anfängt, hört auf, aber die zeit dauert ewig. Der jetzige augenblick ist nicht etwa das ende der vergangenheit oder der anfang der zukunft, denn die zeit ist continuirlich. Trotzdem hat die ewige dauer den character des zeitlichen: es ist die dauer des bewegten und nur das unbewegte ist im absoluten sinne ewig d. h. zeitlos. Von diesem gesichtspunkt aus wäre es vielleicht besser die welt als das dauernd bewegte nicht „ewig", sondern „immer entstehend" zu nennen, nicht von ewigkeit, sondern von anfangs- und endlosigkeit der welt zu reden[32].

Nach diesen bemerkungen wendet I. R. sich gegen Ġ.[b] Dieser hat, so behauptet I. R., die zeit zu einer blossen vorstellung gestempelt, zu etwas, „das die seele macht", aber damit hat er die bewegung und das bewegte, die ganze erscheinungswelt, vernichtet, für die wir kein anderes mass der schätzung haben als die zeit. Wir müssen nämlich zwei verschiedene arten des seienden annehmen: ein unbewegt zeitloses und ein bewegt zeitliches, zu dessen wesen die zeit gehört. Die eine art kann sich nicht in die andere verwandeln,

a) L. 13a, 12 ff. rechts.
b) L. 13b, 61 ff. rechts.

31 Denselben gedanken spricht Ġ. (lv) so aus, dass er an die stelle des „früher- oder später-seins" dieser welt, wovon die philosophen reden, die annahme setzt, wir könnten uns eine zweite, dritte welt u. s. f. denken mit immer mehr kreisbewegungen, oder mit länger dauernden kreisbewegungen, so dass wir da immer mehr zeit bekämen. Das ist doch auch von uns aus geredet. Aber I. R. hat den gedanken klarer gefasst.

32 I. R. kehrt also wieder zurück zu der platonisch-aristotel. unterscheidung zwischen endloser zeit nnd ewigkeit (Tim. 37. 38. Ar. Phys. IV, 12). Die bestimmte unterscheidung einer doppelten ewigkeit scheint von Proklos zu sein: *διττὴ ἦ ἡ ἀϊδιότης, αἰώνιος μὲν ἄλλη, κατὰ χρόνον δὲ ἄλλη· στοιχ. θεολ.* 55. Der gedanke ist derselbe, aber kleine terminologische verschiedenheiten zeigen, auf welcher seite die interessen liegen.

also ist es ausgeschlossen, dass das unbewegte zu irgend einer zeit bewegung annehme. In gewissem sinne ist die bewegung notwendig, weil ewig.

Dass G. die zeit wie den raum behandelt, ist nach I. R. eine sophistische verwechslung. Der raum hat eine lage, ist ein ganzes, d. h. endlich, aktuell, während bewegung und zeit keine lage haben, kein ganzes bilden. Raum und körper sind endliche grössen, zeit und bewegung nicht, sodass man von der zeit nicht auf den raum schliessen darf oder umgekehrt. Von der zeit haben wir nur das jetzt, das von beiden seiten begrenzt ist, während die punkte im raume coexistiren und der kugelkörper nur eine grenze hat. Ausserdem ist der raum die grenze der körper, die als accidens an ihrem subjecte existirt d. h. der raum besondert sich nach der vielheit der ihn enthaltenden körper. Aber die zeit ist wie die zahl, darum nennt sie Aristoteles nicht nur das mass, sondern auch die zahl der bewegung. Mögen die gezählten dinge viel sein, eine zahl umfasst sie, und wenn auch der bewegungen und der bewegten dinge viel sind, eine zeit misst sie. Der raum mit seiner vielheit kann nicht unendlich sein, aber die zeit, die eine ist, hat weder anfang noch ende.

Der raum existirt also nach I. R. in den dingen[33] als accidens, darum gibt er auch die relativität des raumes nicht zu. Es gibt ein absolutes oben und unten, weil es ein leichtes und ein schweres gibt. Die analogie mit der zahl könnte aber leicht dazu führen, die zeit als blosse vorstellung aufzufassen. I. R. sagt: „wie vor dem gezählten eine zahl ist, so ist notwendig vor einer entstandenen bewegung eine zeit. Wenn nämlich die zeit entstände durch die existenz der bewegung, mit der sie verbunden ist, so wäre die zeit nur aufzufassen zusammen mit dieser bewegung.“ D. h. der raum ist nur zusammen mit dem körper, dessen grenze er ist, und wird mit diesem körper aufgefasst, aber die zeit, die nach analogie des raumes anfang oder ende einer bewegung wäre, ist unabhängig

33 Theophrast wirft dem Arist. vor, dass nach seinem raumbegriffe nicht jeder körper im raume sei (Zeller II, II³ p. 823 f.). Nach I. R. ist der raum ein accidens des körpers, nicht dessen gefäss, also im körper. Das ist auch die ansicht der lauteren Brüder. Es ist eine consequenz der aristotel. lehre von der endlichen geschlossenheit der körperwelt.

von der bewegung und ohne sie auffassbar. Menschen, von ihrer geburt an in einer höhle eingesperrt, würden die zeit auffassen, ohne dass sie etwas von den bewegungen dieser welt sinnlich wahrgenommen hätten (I. R. S. ۴۹).

Man könnte meinen, hier einen Kant zu hören, der die idealität der zeit beweisen will. Das liegt aber dem I. R. durchaus fern. Dass die zeit der bewegung vorangehen müsse und ohne sie aufgefasst werden könne, meint er nicht so, als ob wir mit der zeitvorstellung an die bewegten dinge heranträten. Im gegenteil. Er tadelt es scharf an G., dass dieser die zeit zu einer vorstellung herabsetze. Die zeit, sagt I. R., ist etwas seiendes, von dem wir nicht blos eine vorstellung, sondern auch einen reinen denkbegriff haben. Die auffassung einer zeit, die anfang und ende hat, gehört zum gebiet der vorstellung, der meinung, aber die auffassung der zeit als einer ewigen dauer ist sache des reinen verstandes, der das wesen der dinge begreift. Die zeit ist ja das mass des ewigen kreislaufes, und diese ewige unveränderliche bewegung ist mit den bewegungen „dieser (niederen) welt“ nicht zu vergleichen.

Mit der zeit verhält es sich also ganz anders als mit dem raum. Mag man sich den raum unendlich vorstellen, das denken fordert seine endlichkeit. Die zeit aber wird als unendlich gedacht; als ewige dauer ist sie etwas reales, in dem die bewegung ist: sie ist ja das mass der bewegung und das gemessene ist in dem mass. Alles einzelgeschehen ist mit der zeit, nicht in der zeit, kann also ohne die zeit (als denkbegriff der ewigen dauer) aufgefasst werden, wie man die zeit denken kann ohne die (teil-)bewegung, die anfang und ende hat; aber der kreislauf des geschehens ist in der zeit, kann infolge dessen nicht ohne die zeit aufgefasst werden, wie andererseits die zeit nicht für sich, sondern nur als mass für die dauer der bewegung gedacht werden kann. Wenn also I. R. (vgl. S. 24) behauptet, die zeit sei unabhängig von der bewegung und ohne sie aufzufassen, dann kann er nur eine (teil-)bewegung damit meinen, eine bewegung, die entsteht und vergeht, nicht die bewegung überhaupt, obgleich die zeit als das mass der bewegung begrifflich der bewegung vorhergeht.

Die bewegung ist nach I. R. in der zeit, die bewegungen sind mit der zeit. Auf den (unendlichen) raum angewendet wäre das: der (absolute) körper ist in dem raume, die ein-

zelnen körper sind mit dem raume. Statt dessen behauptet aber unser philosoph: die körper sind nicht im raume, sondern der raum ist in den körpern. Es liegt in der abhängigkeit von antiken vorstellungen, dass I. R. nicht in derselben weise wie bei der zeit die unendlichkeit des raumes annimmt. In der bekannten weise sucht er die endlichkeit desselben aus der kugelgestalt begreiflich und durch den unterschied des potentiellen und aktuellen evident zu machen. Vergebens. Aktuell existiren heisst nach dieser auffassung im grunde doch nur: zugleichsein im jetzigen augenblick, coexistiren in endlicher unserer vorstellung fassbarer weise.

3. Hier zeigt sich I. R. als realist[a]. Notwendigkeit, möglichkeit und unmöglichkeit existiren realiter in den dingen. Die möglichkeit ist eine zweifache: einmal in dem handelnden subject, wo sie die notwendigkeit zum gegensatz hat, und zweitens in dem leidenden, aufnehmenden subject, in dem ihr die unmöglichkeit gegenübersteht. Wie die möglichkeit, verlangt auch die unmöglichkeit ein subject. I. R. definirt die möglichkeiten gradezu als dinge, die mit den dingen notwendig verknüpft sind, sei es nun, dass sie den dingen vorangehen oder mit ihnen gleichzeitig sind. Bei den ewigen dingen ist die möglichkeit notwendig, d. h. was ewig sein kann, das muss ewig sein.

So gehören denn auch notwendigkeit, möglichkeit und unmöglichkeit zu den wahren ideen, die mit ihrem gegenstande übereinstimmen. Was aber in der äusseren wirklichkeit der unmöglichkeit entsprechen soll, wird von I. R. nicht erklärt. Er weist zwar auf die lehre der Muʿtazilah hin, nach der das nicht-existirende existirt, d. h. eine gewisse realität besitzt; auf die ansicht der philosophen, dass existenz und nicht-existenz gegensätze sind, die ein und dasselbe subject verlangen, wie möglichkeit und unmöglichkeit[34]; aber er fügt hinzu, dass nicht-existenz nie das absolute nichts, sondern blos

a) I. R. ٣١٠ L. 16.

34 Es geht nämlich nicht an, das unmögliche als das noch-nicht-mögliche zu bezeichnen. I. R tat es auch nicht, denn alles, was im augenblicke wirklich ist (mit ausnahme der reinen „tat“, Gott) hat eine ewige möglichkeit, und von einem noch-nicht-möglichen zu reden wäre der grösste unsinn.

das nicht-vorhandensein einer form, die beraubung oder die möglichkeit bedeute. Wo bleibt da aber die unmöglichkeit? Obgleich im begriff des unmöglichen liegt, dass es nie zur existenz kommt, so muss doch die unmöglichkeit nach I. R. existiren, als accidens eine gewisse realität besitzen. Zu diesem widerspruch kommt man, wenn man realistisch denkt.

Es versteht sich nach obigem von selbst, dass I. R. den conceptualismus bekämpft. Die allgemeinbegriffe existiren nach ihm im verstande wirklich, in den dingen aber dem vermögen nach. Wenn sie in den dingen überhaupt nicht existirten, so wären sie eben falsche begriffe, denn der wahre begriff entspricht seinem gegenstande. Sagen die philosophen also: die allgemeinbegriffe existiren im verstande, so heisst das nach I. R., der sich bemüht, die gegensätze auszugleichen: sie existiren wirklich im verstande. Aber sie (die philosophen) wollen eine potentielle existenz des allgemeinen, unabhängig vom verstande, nicht ausschliessen. Im gegenteil. Der allgemeinbegriff wird von den besonderen begriffen abstrahirt, in denen er der möglichkeit nach steckt. Diese allgemeinbegriffe kann man also unmöglich bestimmungen des verstandes nennen, denn sie haben nur einen sinn, insofern sie über die natur der dinge etwas aussagen. Wenn nicht, so wären denken und vorstellen nicht zu unterscheiden!

I. R. tadelt an Ġ., dass dieser die begriffe der möglichkeit u. s. w. zu den allgemeinbegriffen zähle. Wo, so fragt er, sind die verschiedenen besonderen möglichkeiten (a_1 a_2 a_3 u. s. w.), aus denen die möglichkeit als allgemeinbegriff (A) abstrahirt sein soll? Damit geschieht dem Ġ. unrecht. Er hat nur behauptet, möglichkeit u. s. w. seien bloss begriffe; dass diese annahme nicht absurd sei, erhellt aus einer argumentatio ad hominem, dass nämlich viele philosophen die allgemeinbegriffe nur als begriffe gelten lassen. Auf den einwurf I. R.'s hätte Ġ. sicher geantwortet, dass es gar nicht nötig sei, für jedes A verschiedene aa ausserhalb des verstandes zu suchen[35].

Wenn die philosophen von dem gedanken ausgegangen wären, dass alles wirken nur als wechselwirkung gedacht

35 Damit soll natürlich nicht gesagt sein, Ġ. sei kein Conceptualist.

werden könne, dann hätte Ġ. das nicht zugegeben aber die widerlegung wäre ihm weniger leicht gewesen. In folge der verwechslung des tatsächlichen und des begrifflichen ist das dritte argument das schwächste, und auch I. R. ist nicht im stande, es zu kräftigen. Das zeigt sich am deutlichsten darin, dass er wiederholt in gereiztem tone dem Ġ. dummheit und bosheit vorwirft. Nur zögernd erkennt er gelegentlich an, dass auch das schnelle pferd einmal straucheln müsse, oder, dass Ġ. vielleicht aus rücksicht gezwungen gewesen sei, seine wahre meinung zu verbergen.

§ 2. Endlosigkeit der welt.

Diese frage sieht zunächst, wie Ġ. bemerkt, als eine einfache folge der ersten aus[a]. Die beweise, die für die anfangslosigkeit der welt aufgestellt wurden, gelten auch in bezug auf die endlosigkeit. Aber es tritt ein neues moment hinzu, nämlich der begriff der nicht-existenz, und darum kann diese frage eine gesonderte behandlung beanspruchen. Nach Abu 'lHuḏail al-'Allāf[36] sind unendlich viele kreisbewegungen in der zukunft ebenso unmöglich und undenkbar wie in der vergangenheit. Wenn die welt einen anfang hat, muss sie auch ein ende haben: alles, was anfängt, hört auf.

Das ist nun nach Ġ. nicht nötig. Die endlosigkeit der welt ist für den verstand möglich, nur das religionsgesetz kann hier entscheiden. In der ausführung dieser überkommenen lehre[37] verwickelt Ġ. sich in widersprüche: er beruft sich

a) Ġ. ٣١—٣٢. L. 17b—20a.

36 Ueber ihn vgl. Haarbr. I 49 ff.; Kaufmann, Gesch. d. Attributenlehre p. 33; von Kremer, Gesch. der herrsch. Ideen des Isl. p. 31 ff.; Dugat, p. 114 f. 202. Er war einer der bedeutendsten Mu'tazilah.

37 Diese anschauung, die uns auf den ersten blick etwas wunderlich vorkommt, ist sehr alt, weit verbreitet und wirkt noch heutzutage kräftig fort. Anaxagoras redet von einer zeitlichen bildung des stoffes, aber wie es scheint, nicht von einem aufhören der bewegung. Nach Platon dauert der entstandene himmel ewig fort. Ebenso Philo; Hermes Trismegistos, von den arabern hoch geehrt, behauptet: [ὁ κόσμος] ποτὲ μὲν γενόμενος ἀεὶ δὲ ὤν. (Zeller III, II³ p. 228). „Warum sollte der geist die welt, wenn er sie einmal zur ordnung gebracht hat, wieder ins chaos zurückstürzen?“ (Zeller

darauf, dass die unendlich vielen zukünftigen kreisbewegungen noch nicht wirklich sind, dass die entstandenen seelen ewig fortdauern. Das mag z. t. den philosophen gegenüber ad hominem gemeint sein, aber auch Ġ.'s denken hat sich nicht davon emanzipirt. Die grundlage dieser lehre liegt jedoch tiefer, ihr ursprünglicher sinn, und der kann dem Ġ. nicht fremd gewesen sein, ist folgender: wir können uns Gott nur als erstes vorstellen, brauchen ihn aber nicht notwendig als letztes zu denken. Seine allmacht konnte die welt nicht gleich ewig mit sich schaffen (das wäre ein widerspruch und dann hätte Gott einen genossen), aber sie ist im stande, die welt ewig bestehen zu lassen. (Vgl. Anm. 37.)

Die philosophen aber versuchen die endlosigkeit zu beweisen, zunächst mit empirischen gründen, von denen Ġ.[a] als beispiel einen mitteilen will. Er soll von Galen stammen und lautet: wenn die sonne zu existiren aufhören könnte, so müsste sie in einer bestimmten zeitdauer eine abnahme zeigen. Aber seit tausenden von jahren hat sie für die beobachtung dasselbe maas. Dass sie in langen zeiten nicht abnimmt, weist darauf hin, dass sie überhaupt nicht vergeht[38].

Diesem beweise liegen natürlich die vorstellung der himmelskörper als lebewesen und die überzeugung von der unvergänglichkeit alles seienden als solchen (wir nennen das erhaltung der materie und der kraft) zu grunde. Aber Ġ. nimmt die philosophen beim wort und hat da leichtes spiel. Der beweis ist falsch, denn erstens ist er hypothetisch[39], d. h. er

a) Ġ. ٢١ unten. L. 18b, 14 links.

I⁴ p. 899). Der glaube an die individuelle unsterblichkeit entstandener seelen ist auf anthropol. gebiete dasselbe. Dass wir geworden sind, ist uns klar, dass wir aufhören, haben wir an uns selbst noch nicht erfahren.

38 Wo Galen das behauptet, weiss ich wieder nicht, auf jeden fall war es nur die neue form eines älteren gedankens. In der schrift des pseudo-Ocellus *περὶ τῆς τοῦ παντὸς φύσεως*, die Galen gekannt und benutzt haben kann, kommt folgendes vor: alles, was entsteht und vergeht, ist in allmählicher zu- und abnahme begriffen, und das macht sich in der veränderung bemerklich; an dem all, dem weltganzen ist aber keine solche veränderung zu bemerken. (Zeller III, II³ p. 131).

39 Ġ. kritisirt hier den hypothetischen, am anderen orte den disiunctiven schluss, weil eine hypothese keine demonstrative gewissheit gibt und in einer mehr als zweigliedrigen disiunc-

setzt voraus, dass das existirende nur auf dem wege des allmählichen abnehmens aufhören kann, während das abnehmen nur eine art, wenn auch die gewöhnliche art des vergehens ist; und zweitens ist die grösse der sonne uns nur annähernd bekannt (etwa 170 mal grösser als die erde) und es ist sehr gut möglich, dass sie in der zeit, in der sie beobachtet wurde, etwas abgenommen hat, ohne dass dies bis jetzt der wahrnehmung bemerklich wäre.

Mehr mühe macht das argument, das von dem begriff der nicht-existenz ausgeht[a]. Die schöpfungslehre verlangt ja, dass man sich das reine nichts denke, in ihrem gefolge hat man ein scharfsinniges spiel mit dem nichts getrieben. So stark ist der drang des denkens im menschen, dass er lieber versucht, das nichts zu denken, als überhaupt nicht zu denken.

Nach den philosophen ist die nicht-existenz gleich noch-nicht-sein, potentiell sein, oder nicht-mehr-sein, dagegen ist das reine nichts absolut unvorstellbar. Das substrat der welt, die materie, ist ewig, es kommen und gehen nur die formen und accidentien. Alles geschehen ist ein wechsel, vom nicht-sein zum sein und vom sein wieder zum nicht-sein. Nur in bezug auf etwas, an einen andern lässt sich dieser prozess denken. Die reine nicht-existenz ist nichts, wie kann sie da eine wirkung Gottes oder des ewigen willens sein? Dass Gott positives schaffe, wäre noch einigermassen begreiflich, dass er aber absolut vernichten, das nichts wirken sollte, ist absurd.

Auf diese frage haben die Mutakallim[40] vier verschiedene

a) Ġ. ٣٢ mitte. L. 18 b, 44.

tion niemals die gewähr liegt, dass die disiunction vollständig sei. Gegen den kategorischen schluss, die richtigkeit seiner prämissen vorausgesetzt, hat er nichts einzuwenden. Der satz des widerspruchs ist ihm über jeden zweifel erhaben und die logische consequenz ist ihm ebenso eine thatsache des bewusstseins, wie die causalität des Willens. Darum hat Ġ. das verhältnis zwischen grund und folge nie angegriffen, wie die griechische skepsis.

40 Nirgends bei Ġ. und I. R. zeigt es sich, dass der name „Mutakallim“ nur für die orthodoxen dogmatiker im strengen sinne stehe: jeder, der über theologisch-philosophische fragen disputirt, heisst so.

41 Diese lehre ist nach I. R. ٢٠ 11 f. der behauptung der ممر سمون gleich. Das können doch nur solche gewesen sein, die behaupteten, von Gott keine definition (حد), sondern nur eine beschreibung (رسم) geben zu können, wie das die philosophen im

antworten gegeben, die von den philosophen widerlegt werden. Etwas abgekürzt folgen hier behauptungen und gegenbehauptungen nach Ġ.'s darstellung.

1. Das wirken, das von Gott ausgeht,[a] so lehren die Mu'tazilah, ist etwas existirendes, nämlich die vernichtung, die er schafft (aber nicht in einem subject). Damit ist dann auf einmal die welt vernichtet, und die geschaffene vernichtung, die in sich selbst nicht ist noch in einem andern, braucht keine weitere vernichtung[41]. — Dagegen: die vernichtung existirt nicht, ist kein gegenstand des denkens und kann also nicht geschaffen werden. Wenn sie existirte, brauchte sie wieder eine vernichtung ins unendliche. Weiter folgt daraus, dass dann Gott nicht einige substanzen der welt vernichten könnte, sondern nur durch entstehenlassen der vernichtung alle weltsubstanzen auf einmal. Die vernichtung ist ja nicht in einem subject, nicht in der welt (das wäre ein widerspruch) und steht folglich zu allen weltsubstanzen in demselben verhältnis.

2. Die Karrāmīyah sagen: das wirken Gottes ist das vernichten und dieses vernichten ist etwas existirendes, das in seinem wesen entsteht. Subject des entstehens und vergehens, des schaffens und vernichtens ist Gott. — Eine solche veränderung in Gott ist undenkbar.

3. Nach den meisten Aschaʿrījah lässt sich das verschwinden der accidentien vorstellen, denn diese haben keinen bestand. Die substanzen dagegen haben einen bestand, der aber nicht als selbstständigkeit gedacht werden kann: die substanzen bestehen nicht durch sich selbst, sondern durch ein bestehen, das Gott in ihnen schafft. Dieses bestehen kommt zu ihrer existenz hinzu, dadurch existiren sie, und wenn Gott das bestehen nicht schafft, so hören sie auf. — Dass die ac-

a) L. 19, a, b.

allgemeinen behaupteten. Sie sind höchst wahrscheinlich identisch mit den Huḍailījah, den Anhängern des schon genannten Abu 'lHuḍail al-ʿAllāf. vgl. Anm. 36. Dann wird uns die kurze notiz Sahrastānīs, dass nach Abu 'lHuḍail Gott seinen Willen betätige ohne subject, deutlich. Derselbe gedanke (das schaffen ohne subject — materie) liegt der ganzen schöpfungslehre Ġ.'s zu grunde. Ġ. drückt sich etwas anders aus, aber seine lehre stimmt doch, was das schaffende wirken Gottes betrifft, am meisten mit diesem Mu'tazilah überein. Ġ. ist hier weit davon entfernt, einer der Aschaʿrījah oder gar ein orthodoxer der strengsten observanz zu sein.

cidentien keinen bestand haben, d. h. nicht zwei zeitmomente existiren, widerstreitet der sinnlichen wahrnehmung. Und wenn das bestehende besteht durch ein bestehen, so braucht dieses wieder ein bestehen ins unendliche.

4. Einige Aschaʿrījah lassen den mittelbegriff des bestehens weg. Nicht-existiren heisst einfach: Gott hört auf, bewegung und ruhe, verbindung und trennung in den körpern zu schaffen; dann können sie nicht mehr bestehen, sondern müssen verschwinden. — Beide parteien der Aschaʿrījah behaupten also, das vernichten sei kein schaffendes wirken, sondern nur ein unterlassen des wirkens, da die nicht-existenz nicht als eine wirkung gedacht werden könne. Aber dass Gott je aufhören sollte zu wirken, ist wegen seines unveränderlichen wesens undenkbar.

Das gewicht der von den philosophen geltend gemachten gründe leuchtet Ġ. ein: er schliesst sich keiner dieser parteien unbedingt an[a]. Ihm ist vielmehr der vermittelnde erklärende begriff, wie bei der schöpfung, der absolute wille, die bewusste allmacht. Der ewige wille setzt absolut, ohne irgend welche vermittlung, das sein und das nichts. Nach den philosophen wechseln nur an derselben substanz die entgegengesetzten accidentien. Aber ruhe und bewegung z. b. sind reine gegensätze (contradiktorisch), wie sein und nicht-sein[42]. Mit jeder sinnlichen wahrnehmung oder geistigen perception entsteht etwas neues, das entweder ist oder nicht ist, bei dessen entstehen aber nicht das gegenteil (conträr) aufhört, bei dessen verschwinden nicht das entgegengesetzte eintritt. Sein und nichtsein sind mehr als accidentien der materie, es sind wesentliche bestimmungen (vgl. S. 16). Das nicht-sein ist um nichts unbegreiflicher als das noch-nicht-sein und nicht-mehr-sein. Das zeitmoment, das in „noch“ und „mehr“ liegt, ist der vorstellung eigentümlich und bietet dem denken keine erklärung. Alles geschehen ist eigentlich undenkbar. Entstehen und vergehen soll nur bei den substanzen absurd sein, aber bei den

a) Vgl. aber Anm. 41. Ġ. ٣٣ 10 v. unten. L. 19b, 47.
b) Ġ. ٣٤ oben.
c) Ġ. ٣٤ 11 ff. L. 20a, 28 ff.
d) Ġ. ٣٤ oben.

42 Schon Theophrast fragte, ob die ruhe etwas reales oder blos das aufhören der bewegung sei. Zeller II, II[3] p. 822 f.

accidentien verhält es sich genau so. Auch das entstehen und vergehen der accidentien ist ein absolutes, dadurch, dass es in oder an einem andern vor sich geht, wird die sache selbst nicht verständlicher. Wie etwas in etwas anderes übergeht, zu etwas anderem wird, ist nicht einzusehen. Ferner, was accidentelles in oder an sich hat, muss selber accidentell sein. Das subject des wechsels, das substrat alles entstehens und vergehens kann nur entstehend und vergehend gedacht werden. Und dieses ganze geschehen mit seinem uns unbegreiflichen wechsel des seins und nicht-seins muss ruhen in einem ewigen, absoluten willen, für den die letzten unterschiede verschwinden und existenz und nicht-existenz, was das wirken betrifft, völlig gleich sind. Gott wirkt — das scheint Ġ.'s meinung zu sein — ewig, sein ewiges wirken ist sein wollen, eine innere bewegung seines wesens. Der ewige wille will und wirkt sowol das sein als das nicht-sein, sowol die welt als das nichts. Sein und nicht-sein wechseln, aber dieser wechsel des gewirkten trifft das ewige, unveränderliche wesen des agens nicht [a]. Gott wirkt sowol das etwas als das nichts. Als theologe, im interesse seiner schöpfungslehre, muss Ġ. sich hier positiv ausdrücken, in sufischer begeisterung wird er es oft negativ empfunden haben: die welt ist weder etwas noch nichts, sie ist eigentlich nicht, sondern erscheint uns nur als der ewige wechsel des seins und des nicht-seins; für den ewigen willen und den einzelwillen, der sich ihm ergibt, verschwinden sie völlig.

Damit hat Ġ. verzichtet auf eine erklärung des weltgeschehens, das die philosophen nach Aristoteles als entwicklung des wesens in der erscheinung auffassten. Wer das absolute nichts denken und es dem sein gleich setzen will, verliert dabei das sein: die logische consequenz stürzt ihn in den abgrund des nichts. Das ist keine lösung der frage, aber immerhin werden durch betrachtungen, wie Ġ. sie in diesem Abschnitt anstellt, einer theoretischen lösung grosse, vielleicht unbesiegbare, schwierigkeiten bereitet. Das ringen des modernen geistes, der hier nur angedeuteten und mitunter wunderlich formulirten probleme herr zu werden, ist der beste beweis dafür.

I. R. [b], der an kenntnis der philosophischen systeme und

a) Ġ. ٣٣ unten. L. 19 b, 47 ff., 20 a, 22 ff.

b) J. R. ٣٩—٤٢. L. 17—20.

formal-logischer gewandtheit dem Ġ. weit überlegen ist, steht in der würdigung sachlicher schwierigkeiten hinter ihm zurück. Oft kritisirt er nur die form des denkens bei Ġ., ohne dessen wert ganz zu fassen. Das wirken, die ursächliche verknüpfung der dinge ist ihm etwas selbstverständliches. Ueber Ġ.'s bemerkung, jede wahrnehmung und perzeption sei etwas neues, eigenartiges, mit dem kommen der realen accidentien, die ihr gegenteil verdrängen, nicht zu vergleichen, scheint er hinwegzulesen. Dagegen ist I. R.'s ansicht von der materie nicht uninteressant. Schon die philosophen bei Ġ. nennen die materie eine substanz (was nach Aristoteles eigentlich nicht angeht), ja „die substanz der welt." I. R. führt das weiter aus. Den namen „substanz" wendet er unbedenklich an, ihre accidentien sind sein und nicht-sein. Die materie ist keine reine (indifferente) möglichkeit, sondern das „wahrhaft mögliche"[43], das wirklich etwas werden kann, ja vermöge seiner naturbestimmtheit als stoffliches substrat die keime aller entwicklung in sich trägt, also nicht jedes beliebige in sich aufnimmt. Wenn Gott also schafft, führt er mögliches zur wirklichkeit, den keim zur entwicklung, wenn er vernichtet, bringt er wirkliches in die möglichkeit zurück.

Eine schwierigkeit bietet diese lehre. Sie will den idealismus bekämpfen und wird dadurch zum materialismus. Eigentlich, wenn I. R. consequent wäre, müsste er zugestehen, das sein sei ebenso ein accidens der substanziellen materie wie das nicht-sein. Aber das wahrhaft seiende, die höhere wirklichkeit ist doch, auch nach I. R., die form. Darum nennt er materie und form die beiden wesentlichen principien des weltgeschehens, dessen accidentelles princip (Ar.: *ἀρχὴ μεταβλητική*)[44] das nicht-sein ist, d. h. jedem existirenden einzelding muss eine nicht-existenz vorangehen, das vergehen eines dinges ist bedingung für die entstehung eines andern.

Die lösung dieses widerspruches liegt für I. R. in der unterscheidung Gottes und der welt. In Gott wird das sein

43 „Wahrhaft" ist hier حقيقي. Ich übersehe حقيقة gewöhnlich mit „wirklichkeit" فعل mit „tat".

44 Hier liegt der unterschied zwischen Arist. und Averr. klar zu tage. Nach Arist. ist die materie substrat, *δύναμις* mit dem prädicat der *στέρησις*, bei I. R. ist sie substanz, *οὐσία* mit dem prädicat der *δύναμις*.

als für-sich-sein gedacht, in der welt aber sind sein und nichtsein accidentien der materie, nichts für sich. Diese welterklärung hat eine neigung zum materialismus, sie entspringt, wie I. R. mit vollem bewusstsein bemerkt, dem bedürfnis, die erscheinungswelt zu retten. Wer keine materie als ewige substanz und substrat alles geschehens annimmt, kommt zum idealismus, für den gibt es keine welt der bewegung und veränderung. Das immaterielle, von I. R. gewöhnlich „das einfache“ genannt, ändert sich nicht.

Dass G.s kritik die erscheinungswelt vernichte, hat I. R. richtig bemerkt. Es ist der gegensatz zwischen Platon und Aristoteles. Während aber bei Platon die erscheinung vor der idee verschwindet, wird sie bei G. von dem willen verschlungen.

Nachwort.

Am schlusse meiner arbeit fühl' ich mich gedrungen, meinen verehrten lehrern, Herren Prof. Dr. Nöldeke und Windelband, denen ich am meisten verpflichtet bin, öffentlich meinen dank auszusprechen. Herrn Prof. Nöldeke verdanke ich anderes und mehr als diese arbeit, die so gar nicht philologisch aussieht, ahnen lässt; und Herr Prof. Windelband hat, besonders was die historischen gesichtspunkte betrifft, einen solchen einfluss auf die vorliegenden untersuchungen ausgeübt, dass ich davon abgesehen habe, dies mit einzelnen citaten zu belegen.

Ein paar bemerkungen, die ich der güte des Herrn Prof. Nöldeke verdanke, sind durch N. bezeichnet.

Anhang.

Zur Textkritik.

Mein zweck war, einen beitrag zur geschichte des arabischen denkens zu liefern. Dafür genügte das im Orient erschienene original. Trotz handschriftlicher mängel, die der gedruckte text zweifellos enthält und einer anzahl von leicht zu verbessernden druckfehlern, ist der sinn im allgemeinen klar. Von den druckfehlern seh' ich ab; aber einige verbesserungen will ich hier zusammenstellen. Sie sind teils aus der vergleichung zwischen Ġ. und I. R. (der text des I. R. ist in der regel incorrecter), teils aus der vergleichung beider mit der lateinischen übersetzung gewonnen. Freie coniectur hab' ich mir selten erlaubt.

I. R. folgt, seiner gewohnheit als commentator gemäss, Ġ. auf dem fuss. Bis seite ٣٢ des vorliegenden druckes gibt er was Ġ. ٨—١٨ seiner schrift bringt (Ġ.'s einleitung wird übergangen) nahezu wörtlich wieder. Von seite ٣٢ bis zu ende finden sich gewöhnlich nur die anfangs- und schlussworte eines abschnittes aus Ġ. mit der verbindung الى قوله. Nichts wesentliches ist übersehen. Ob die citate aus Ġ. von I. R.'s hand herrühren, wie unser druck sie hat, ist kaum zweifelhaft. Ein paar mal hat die lateinische übersetzung ein usque ad, wo der arabische text vollständig citirt (z. b. fol. 9a, 10, 31 u. ö.)

Die widerlegung des Ibn Rosd wurde im jahre 1328 von einem Calonymos ben Calonymos aus dem arabischen ins lateinische übersetzt; zu gleicher zeit von einem Calonymos ben David ins hebräische übertragen. Ġ.'s werk wurde selbständig allein ins hebräische, nur insofern es in der schrift des I. R. enthalten war, auch ins lateinische übersetzt. — Im sechszehnten jahrhundert soll nun ein Calo Calonymos, der auch Calo-

nymos-ben-David hiess, I. R. aus dem hebräischen ins lateinische übertragen haben.

Diese übersetzung stand mir zu gebote in einer ausgabe aus dem jahre 1550. Die schrift Ġ.'s ist fast ganz darin aufgenommen, d. h. überall wo der arabische text الى قوله und frühere lateinische übersetzung usque ad hatte, wird das citat vollständig gegeben (etwaige unbedeutende ausnahmen ausgenommen, s. oben). Die übersetzung zu I. R. schliesst sich so eng an das original an, dass die durchgangsstufe des hebräischen eigentlich gar nicht zu erkennen ist. Abweichungen von dem arabischen text sind fast ausnahmslos mit leichtigkeit aus einer andern (arab.) lesart zu erklären. Bei der übersetzung Ġ.'s ist das nicht in demselben masse der fall. Auch begegnen uns hier kleine technische verschiedenheiten. Eine, die auffallendste, will ich zum beweis anführen. Der arabische terminus وجود في الاعيان (die „reale existenz", das „ding-an-sich") wird in der übersetzung des I. R. mit „esse tale demonstratum" f. 34b, 59, in den partieen aus Ġ. mit „e in rerum natura" (fol. 34a, 22) wiedergegeben. Vgl. I. R. ٨١ 23 f. und Ġ. ٣٧ 8.

Auf grund dieser und ähnlicher beobachtungen kommt es mir wahrscheinlich vor, dass Calo Calonymos, wo er I. R. übersetzt, die frühere, direkt nach dem arabischen original angefertigte übertragung wenigstens kennt und benutzt, vielleicht teilweise abschreibt, während er die partieen aus Ġ. aus dem hebräischen ins lateinische überträgt und dann einschaltet. Man vergleiche hierzu: Steinschneider, Cat. Codd. hebr. Ac. Lugd. Bat. p. 50 ff.; Renan, Averroès et l'Averroïsme p. 190 f.

Zum besseren verständnis des originals braucht man die lateinische version nicht zu befragen. Aber sie hat für jedes arabische wort irgend ein lateinisches zur stelle, ist also für die philologische kritik nicht ganz wertlos.

In der folgenden zusammenstellung wird die lateinische übersetzung mit L. bezeichnet.

A. Verbesserungen zu I. R.'s Tahūfut.

S. ٢ zeile 13 ist in تعين لا statt لا zu lesen ولا (L.). Der sinn des zusammenhanges ist: wenn Gott naturnotwendige ursache wäre, würde die welt gleich ewig sein wie er. Wäre

er wollende ursache, dann verhielt es sich ebenso, denn das gewollte ist gleich ewig mit dem wollen. Eine reale, wirkliche unterscheidung (zwischen Gott und welt nämlich; statt تعيين vielleicht besser تعيّن) gibt es nur bei der annahme, Gott sei über die gegensätze von naturnotwendigkeit und willensfreiheit erhaben.

ه 2. ولم يعقله. Es ist نعقله zu lesen. Ġ. ٨ 20. L.: et . . . non intelligimus. 8b, 30.

٩ 5. St. الكائنات l. nach Ġ. ٩ 9: الكليات = universalia.

٨ 14. بالعرض L.: per accidens. Trotzdem verlangt der sinn: بالذات = per se. Vgl. dazu zeile 19: بالذات والبعدية القبلية d. h.: das früher- und spätersein ist eine wesentliche bestimmung (*πρότερον-ὕστερον τῇ φύσει* oder natura prior-posterior). Der abschreiber, der z. 14 den sinn nicht verstand, setzte im gegensatz zu dem vorhergehenden بالذات, das aber negirt wird, vermuthlich بالعرض ein.

٩ 24. Die lücke zwischen نهاية und لا wird von L. so ausgefüllt: ergo omnes motus non habentes totum, nec collectionem, s. habentes principium, et finem, nisi in eo, quod est (in anima) et. — 10a, 30—32. D. h. jede bewegung, die keine teile hat, welche sich summiren lassen, d. h. die weder anfang noch ende hat, es sei denn in der vorstellung u. s. w.

١١ 14. Nach بالذات scheint eine zeile ausgefallen zu sein. L. hat: et non est verum in eo, quod dividitur per accidens, qua est in divisibile per se.

١٢ 6. St. ان l. او L.: aut.

١٣ 20. St. عند l. عن.

١٣ 31. St. عن فعله l. عن مثله nach Ġ. und L.

١٥ 29. Nach موضع ist ausgefallen: مخصوص والنار من شانها L. fol. 11b, 59 f.: (locum) appropriatum, et ignis de natura eius est, ut moveatur ad (alium) locum. ان يتحرك الى موضع الخ

١٥ 31. Hinter بذاتها eine lücke, wie der widerspruch in dem satz beweist. Nach L. 11b, 64—66 zu ergänzen: (ex se), cum possit esse in eis additio, et diminutio, sunt tamen finita, quia sunt in medio corporis et. — D. h. (ein gerader körper ist an sich nicht endlich), weil er zunehmen und abnehmen kann (ins unendliche); aber doch endlich innerhalb eines (an sich endlichen, in sich geschlossenen kugel-)körpers.

٣٤ 2. St. des (قلت) l. وذلك nach Ġ. und L.
St. نظن l. يظن. So Ġ. und L.

٣٥ 11. St. وفى الوضع l. ذى الوضع. L.: habente situm. 14a, 52.

٣٥ 16. St. الا انه للشئ l. الآن انه الشئ L.: instantis, quod sit res.; 14a, 65.

٣٨ 4. St. كالكلى l. كالكيل L.: quasi mensura 14b, 62 f.

٣٣ 7. St. فاما l. فاصل nach Ġ. L. (radix) —

٣٦ 24. St. مفارقا ... مفارقا l. مقارنا ... مقارنا nach L. 18a, 2 f.: copulatum — copulata. Das gegenteil unsinn!

٣٧ 16. St. اذا am anfang der zeile l. اذ.

٣٩ 4. St. كليات l. كميات; L.: quantitates 18b, 38.

٤١ 15. St. يعلم l. تعلم; L.: (debes autem) scire 19b, 38.

٤١ 18. St. بذاته l. بدنه L.: corpus eius. 19b, 42.

٤٣ 31. St. des ersten وارادته verlangt der sinn وقدرته (L.).

٤٤ 20. St. تغلب l. تقلب. L.: convertit. 21a, 45 f.

٤٥ 11. للعقل muss nach dem zusammenhang sein للفعل. L. richtig.

٤٥ 29. St. الفاعلين l. الفعلين. (L.)

٤٦ 25. Vor يقترن ist لا einzusetzen. (L.).

٤٧ 25. Hinter وجوده ist لا ausgefallen. (L.). vgl. zeile 20 f.

٤٩ 15. St. من افعل l. من اجل. L.: propter 23a, 21.

٤٩ 16. Besser als الشئ ist الشر. L.: malum. 23a, 23.

٥٢ 6. St. واخذ l. وأحد. L.: et una. 24a, 21.

٥٥ 4. An das letzte الشئ schliesst sich in L. 25a, 54 (links) — 25b, 16 (links) ein abschnitt, der im arabischen text fehlt. Es liegen kleine gründe vor, ihn für eine interpolation zu halten. Der ton ist derselbe.

٥٥ 12. St. الفاعل l. العاقل; L.: intelligentis; 25b, 47.

٦٢ 22. St. آخر l. واحد; L.; 28a, 56: unus.

٦٥ 8. St. كنفس l. لنفس; L.: ex se. 28a, 63.

٦٩ 11. St. فاعلا l. عاقلا; L.: intelligentem 30a, 22.

٧٢ 13. St. بالعدم l. بالقدم; L.: antiquum, 31a, 24.

٧٢ 26. St. بالزيادة l. بالزمان; L.: in tempore, 32a, 4.

٧٦ 7. St. يتقدم l. يتقوم; L.: constituatur, 32b, 1.

Dieselbe correctur ist nötig zeile 10 (anf.) vgl. z. 11 (ende). Ebenso am anf. der z. 16.

٧٩ 7. L. البجسم ... البجسم statt البجنس ... البجنس, das nach dem voranstehenden جنس leicht eintreten konnte. L. richtig. Gewöhnlich wird für den himmelskörper جرم gebraucht.

٧٩ 17. St. بالكلية l. بالكمية; vgl. Ġ. ٣٧ 22.

٨٠. 13. St. الزائدة l. الذاتية; L.: essential. 34a, 43.

٨٩ 6. St. بصفاته l. بذاته; L.: ex se 37a, 43.

٨٧ 5. St. عنون l. يبنون; L.: aedificant, 37b, 66 f.

٨٩ 13. St. des ersten كامل l. ناقص; L.: diminuto; 38b, 7.

٨٩ 31. Dem المعلولات ist المعلومات vorzuziehen; L.: scitorum. 38b, 67.

٩٣ 19. St. يعده l. يبعد; L.: est distans, 40b, 42.

٩٣ 18. St. صادق l. صادر; L.: proveniens. 40b, 39.

٩٩ 11. St. العلم l. العلة; L.: causa, 41a, 59.

٩٩ 17. St. توجد besser تؤخذ nach analogie von المأخوذ; L.: assumuntur 41a, 69.

١٠٥ 18. St. نفوس l. mit Ġ. und L.: نفس.

١٠٩ 1. Nach الجوهر scheint لا في المكان oder ähnliches ausgefallen zu sein.

١١. 27. St. العملية l. العلمية; L. 46b, 27: scientificis.

١١١ 31. St. عن العادة l. عن المادة; L. richtig.

١١٩ 11. Zwischen تبيينه und للجسم ist eine längere partie ausgefallen; die lücke ist deutlich zu erkennen. L. vollständig 51b, 18—52a, 2. Gegen den Inhalt liegt kein bedenken vor.

١٢٣ 24. St. مقدمة l. مقنعة. L. richtig: rhetoricae, 54a 28.

١٢٨ 24. St. غير ممكن l. غير منكر; L. richtig: non negamus, 56b, 50 f.

١٣٩ 6. Vor يقدرون ist لا einzuschalten. (L.).

١٣٢ 32. Zwischen الدماغ und وذلك ist eine lücke. L.: (cerebri) et cum prolatum fuerit nomen imaginatione pro ea, quae includit figuram, dicitur de ea, quod est in anteriori parte cerebri et nulla est discordia quod conservativa, et memorativa sunt in posteriori parte cerebri. (nam) et. — Diese bemerkungen sind hier unentbehrlich; sie stimmen zu I. R.'s sonstigen Aeusserungen. Vgl. I. R.'s Colliget lib. II, cap. XX.

١٣٤ 3. غير vor منقسم ist zu streichen. (L.). Es ist verschrieben nach dem darüberstehen غير.

١٣٤ 6. Zwischen النفس und كما hat L.: (animae) alligatione formae in subiecto. nam, si auferetur ab eo, quod est alligatus corpori, non est dubium quod auferetur ab eo, quod

non est alligatus virtuti virtutum animae alligatarum corpori. nam, si esset alligatus alicui virtutum animae, (ut) (dicit) Aristoteles, non erit operatio ei nisi ex virtute illa. et, si hoc esset, non apprehendit virtutem illam. Hoc est, quo sustentatus est, et. — Das füllt die lücke gut aus und entspricht ganz dem gedankengange des I. R. vgl. ١٣٣ 8 — ١٣٤ 6. — Die seele (vernünft.) ist kein körper, aber auch kein vermögen in einem körper, wie ein an den körper gebundenes vermögen der (tierischen) seele.

١٣٤ 23. سببه l. statt dessen شبيه; L.: similis 60b, 10.

B. Verbesserungen zu Ġ.'s Takāfut.

٨ 7. St. تأخذه l. تأخره. (I. R.) Es ist die rede davon, dass die welt später sei als Gott.

٩ 4, 6. St. الاستعداد l. الاستبعاد (I. R.) d. i. hier ein einfaches zurückweisen ohne beweis.

١١ 29. St. العقل l. الفعل

٢. 11. St. عليه l. علمه; L.: scientia eius, 17a, 6.

٢١ 20. Nach للعالم ist آخر ausgefallen. L. hat es.

٢٣ 4. St. تغنى l. تقنى; L. richtig. Dies u. a. auch als druckfehler zu erklären.

٢٧ 29. St. العالم l. العلم. L. richtig.

٣١ 30. St. الآجزاء l. nach L, الاخر.

٤٥ 26. St. لبزاعين l. كبراعين; (L.)

٤٩ 2. St. علم l. عالم; L. richtig.

٤٧ 10. Vor dem zweiten موضوع fehlt das فى, das eigentümlicher weise nach der ersten zeile (oben) gewandert zu sein scheint, wo فى فى steht.

٦. 19. St. بالفصل l. بالفعل; L. richtig.

٦٤ 22. St. كلها l. ظله; L. richtig.

Das unter A. und B. zusammengestellte soll nur eine probe sein als beweis für meine (auf S. 38) ausgesprochene vermutung. Wie Ġ. durchblicken lässt, hält die sehnsucht nach Gott ihn von der erkenntnis der besonderen dinge ab; so will ich gern eingestehen, dass ich auf der suche nach gedanken manches andere übersehen habe. Ich habe hier auch nur das gebracht, was mir sicher zu sein scheint.

Auf jeden fall hat die lateinische übersetzung für den text Ġ.'s einen viel geringeren wert als für den des I. R. Bei diesem werden wirkliche lücken ausgefüllt, was bei jenem nicht der fall ist. Wo die übersetzung, Ġ. gegenüber im irrtum ist, lässt sich das in der regel nicht durch eine einfache coniectur erklären, sondern wird man die durchgangsstufe des hebräischen zu hülfe rufen müssen. Dagegen lassen sich die fehler der übersetzung I. R.'s in den meisten fällen leicht aus dem original ableiten. Ich versuche einiges unter C.

C. Lateinisch-Arabisches.

ه 1. يؤخر; L. 8b, 26: voluerit assumere = يؤخذ.

ح 19. تعيين; L. 8a, 52: verum = يقين. Der übersetzer hat hier den unterschied zwischen der idealen (في الحقيقة) und der realen (تعيين) wirklichkeit nicht verstanden.

ا. 13. الاتفاق; L.: 10a, 11: distinctionis = الافتراق. Das lateinische wäre eine philosophische ketzerei.

١٤ 33. يظهرمن; L. 11b, 1. tenent = يظهرون?

١٩ 31. ووجود; L. 12b, 67: et invenerunt = ووجدوا. Es ist nicht unmöglich, dass L. hier das richtige hat.

ع. 14. غرض; L. 12b, 35: accidens = عرض.

٣٤ 9. التى للجنين; L. 16b, 9: sensitiva = التى للحس.

٣٥ 24. تدبر; L. 17a, 65: vellet = تريد; z. 25 يدبر; L.: vult = يريد.

٤٤ 15. التسمية; L. 21a, 28: pars = القسمة.

٤٩ 3. فبقى; L. 23a, 64: et afferamus = فنأتى.

(٤٩ 5. الجزئى; L.: topica = الجدلى. L. richtig).

ه. 21. وجودها; L. 23b, 43: isti modi = وجوهها.

٥٣ 16. خادمة; L. 24b, 39 f.: innovatos = حادثة.

٥٧ 24. الحركة; L. 26a, 57: scientiam = الحكمة. L. kann hier recht haben.

٥٧ 30. فاتفقوا; L. 26b, 1 f.: et determinaverunt = فاقتضوا?

٧٤ 14. يحتجّون; L. 33b, 65: indigent = يحتاجون.

١١٢ 25. اهله; L.: radice .... eius 47b, 14. Mag richtig sein: اصله.

١٣١ 30. الفعل في الجماد; L. 58b, 34: intellectum in asino = العقل فى الحمار; dieses العقل ist auf jeden Fall richtig,

darum nehm' ich zu gunsten des übersetzers an, dass der „esel“ auf rechnung des I. R. kommt. Es heisst: wenn der esel verstand hätte, könnt' er auch vernünftig handeln.

Diese fälle, die man vermehren kann, beweisen an und für sich nichts. Aber der mangel negativer instanzen spricht dafür, dass unsere übersetzung nicht unabhängig vom arabischen original angefertigt wurde.

Lebenslauf.

Ich, Tjitze de Boer, wurde geboren am 28. mai des jahres 1866 zu Wirdum (Friesland) in den Niederlanden, und in der christlichen reformirten kirche getauft. Bis zu meinem zwölften lebensjahre besuchte ich eine privatschule meines heimatsortes und wurde dann noch einige zeit zu hause erzogen. Darauf legte ich mich auf das studium der humanistischen und theologischen wissenschaft im seminar der christlichen reformirten kirche zu Kampen, dessen lehrern ich sowol was literarische als theologische bildung betrifft, immer dankbar sein werde. Von der kleinen holländischen stadt Kampen begab ich mich dann nach den universitäten Bonn und Strassburg, um philosophie und orientalische philologie zu studiren, ohne die theologie bei seite zu lassen. Während fünf jahre genoss ich den unterricht der Herren Professoren Lipps, Martius, Meyer, Prym in Bonn, Budde, Euting, Jensen, Leumann, Nöldeke, Windelband, Ziegler in Strassburg, deren verdienste um meine wissenschaftliche ausbildung ich mit herzlichem danke anerkenne.